

4 Bde

M 24.40

4.50

Y19

3 Bde

57

M. Haab,
Pf. in Hochdorf
1818.

kosten 2. bde: 11 f

Handbuch

der

christlichen

Dogmengeschichte

von

Wilhelm Münscher,

Consistorialrathe, Doctor und Professor der Theologie
zu Marburg.

Erster Band.

Zweyte verbesserte und zum Theil umgearbeitete
Auflage.

Marburg,

in der neuen akademischen Buchhandlung.

1802.

Dem

Durchlauchtigsten Fürsten und Herrn,

Herrn

Wilhelm dem neunten

Landgrafen zu Hessen, Fürsten zu Hersfeld, Grafen zu Catzenelnbogen, Dietz, Ziegenhayn, Nidda, Schaumburg und Hanau u. s. w.

Meinem

gnädigsten Fürsten und Herrn

unterthänigst gewidmet.

Vorrede.

Eine zuverlässige und unbefangene Uebersicht von den Schicksalen und Veränderungen der christlichen Glaubenslehren nach ihren Ursachen und ihrem Zusammenhange zu liefern, welche dem Anfänger befriedigende Auskunft gewähren, und denjenigen, welcher tiefer eindringen will, auf eigne weitere Forschungen vorbereiten könnte — war die Absicht, welche ich durch dieses Buch zu erreichen wünschte. Dieser Absicht gemäß sollte dasselbe zwischen der Kürze eines Lehrbuchs und der Ausführlichkeit eines vollständigen Repertoriums die Mitte halten, und dabei nicht sowohl eine eigentliche Geschichte der Dogmen (welche eine andere Form haben müßte), als ein Handbuch seyn, um das Studium dieser Geschichte zu erleichtern, und, wo möglich, interessant zu machen.

Bei

Bei der gegenwärtigen zweyten Auflage ist der Plan und die Einrichtung im Ganzen unverändert geblieben, doch habe ich mich bemüht der Ausführung eine vollkommenere Gestalt zu geben. Es sind daher nicht nur kleine Verbesserungen und Zusätze in beträchtlicher Anzahl eingeschaltet, sondern auch ganze Abschnitte umgearbeitet worden, sobald ich glaubte durch eine veränderte Darstellung ihnen mehr Klarheit Zusammenhang oder Kürze verschaffen zu können. Der fünfte Abschnitt der Einleitung, welcher vorher ein trocknes Titelverzeichnis enthielt, erscheint jetzt in einer erweiterten, vielleicht interessanteren, Gestalt. Der erste Abschnitt der zweyten Abtheilung, worin die Beweise für das Christenthum, besonders aber die Einwendungen der Gegner, zu dürftig vorgetragen waren, hat beträchtliche Erweiterungen erhalten. Der dritte Abschnitt, worin die Bildung des neutestamentlichen Kanons unter einem dreyfachen Gesichtspuncte und mit manchen dabey unvermeidlichen Wiederholungen dargestellt war, ist zu Einer fortlaufenden Erzählung umgearbeitet worden, und hat dabey an Kürze, und wie ich hoffe, auch an Bestimmtheit gewonnen. Der fünfte Abschnitt mußte ebenfalls umgeschmolzen werden, um ihm den polemischen Anstrich, welchen er in der ersten Ausgabe bekommen hatte, der aber einer anspruchlosen Geschichte nicht zu geziemen schien, zu benehmen. Die Geschichte der Trinitäts-

lehre, welche den siebenten Abschnitt ausmacht, konnte um desto unbedenklicher hier und da kürzer zusammengezogen werden, weil ich nunmehr den, welcher ausführlichere Belehrung sucht, auf Martini's mit so vieler Sorgfalt und Bedächtlichkeit gearbeitetes Werk verweisen kann. Ueberhaupt habe ich manche Stellen, welche entbehrlich schienen, weggeschnitten, und es würde dieses noch häufiger geschehen seyn, wenn mich nicht die Besorgniß, etwas brauchbares mitwegzunehmen, abgehalten hätte. Bey der ersten Ausgabe war ich mehrmals genöthigt, schlechtere Ausgaben der Kirchenväter zu citiren, weil ich die bessern entweder gar nicht, oder nur einzelne Theile davon zur Hand hatte. Bey der gegenwärtigen Auflage, bey welcher ich überhaupt mehrere Hülfsmittel gebrauchen konnte, ist dieser Unvollkommenheit größtentheils abgeholfen worden. Endlich ist auch die beygefügte Litteratur bereichert worden. Doch habe ich mich vor der Uebertreibung gehütet, alle Schriften, worin nur ein Paar Stellen oder Bemerkungen aus Kirchenvätern vorkommen, die oft blos aus andern Büchern abgeschrieben, oft sogar durch die dritte oder vierte Hand gegangen sind, aufzuführen.

Die Urtheile und Errinnerungen sachkundiger Männer über die erste Auflage habe ich sorgfältig geprüft — wodurch hätte ich den Urhebern derselben mei-

meine Achtung und Dankbarkeit besser beweisen können? — und, wenn sie mir gegründet schienen, willig benutzt. Zuweilen hatte jedoch die wiederholte Prüfung den Erfolg, daß ich in der ehmals geäusserten Meinung noch mehr befestigt wurde, und dann bediente ich mich ohne Bedenken des Rechts, das jeder Schriftsteller hat, seiner eignen Ansicht und Ueberzeugung zu folgen, ob ich gleich nur selten die Gründe davon andeuten, oder noch seltner ausführen konnte. Dankbar werde ich es erkennen, wenn sachverständige Richter auch diese neue Ausgabe mit Strenge beurtheilen, und auf die Mängel derselben aufmerksam machen wollen, denn nur aus einer kenntnißreichen und dabey strengen Beurtheilung kann das Publicum und auch der Verfasser wahren Gewinn ziehen.

Inhalt.

Einleitung.

Vier-

Vierter Abschnitt. Von den Quellen der Dogmengeschichte. Quellen derselben überhaupt; besonders öffentliche Denkmaale § 15. Privatschriften § 16. Gebrauch der Quellen. Ihre Aechtheit und unverfälschte Richtigkeit § 17. Ihre Erklärung und die Ableitung der Geschichte aus ihnen § 18.

Fünfter Abschnitt. Uebersicht der Fortschritte, welche die Dogmengeschichte bisher gemacht hat. Ihr Zustand vor der Reformation § 19. Wirkungen der Reformation auf ihre Bearbeitung § 20. Bemühungen der Gelehrten in allerley Ländern § 21. Veränderte Gestalt, welche sie in Deutschland erhielt § 22.

Sechster Abschnitt. Behandlungsart und Eintheilung der Dogmengeschichte. Untersuchungen über die zweckmäßigste Ordnung § 23. Uebersicht der ersten Periode § 24., der zweyten § 25., der dritten § 26, der vierten § 27., der fünften § 28., der sechsten § 29., der siebenten § 30.

Erste Abtheilung.

Allgemeine Geschichte der Dogmatik.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte der einzelnen Dogmen.

Vier-

Einleitung. a)

Erster Abschnitt.

Begriff und Umfang der Dogmengeschichte.

§. 1

Wenn eine Religion alles Denken und Forschen verbietet, und von ihren Bekennern blos einen blinden Glauben fordert, so ist es nicht unmöglich, daß sie mehrere Jahrhunderte hindurch sich ganz gleichförmig, oder doch wenig verändert erhalte, so lange nämlich ihre Bekenner roh oder aberglaubig genug sind, um auf die Rechte des eignen Vernunftgebrauches Verzicht zu thun, und

a) Chr. W. Fr. **Walch** Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre. 2te Auflage. Göttingen 1764.
Ideen über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte von Dr. Ziegler In dem neuen theologischen Journal, herausgegeben von **Gabler**. Jahrgang 1798. 2ter Band S. 325 - 358.

und sich blos mit dem Nachsagen eingeführter Formeln zu begnügen. Der menschliche Geist ist alsdann an Fesseln gelegt, die ihn in allen weitern Fortschritten hindern, und die Religionslehren selbst sind für ihn mit einem heiligen Dunkel umhüllt, zu dem er sich fürchten muß, einen profanen forschenden Blick zu erheben. Hingegen eine Religion, welche zwar Glauben, aber doch einen vernünftigen Glauben fordert, und also eignes Nachdenken und Untersuchen nicht ausschließt, wird immer mancherley Veränderungen unterworfen seyn. Indem sie von Menschen geglaubt und von Menschen vorgetragen wird, deren Fähigkeiten sehr ungleich, und auch auf eine ungleiche Art entwickelt sind, so wird sie auch eben deswegen mannichfaltige Gestalten annehmen, und auf verschiedenerley Arten gebildet werden. Sie wird in dem Geist ihrer ungebildeten Bekenner sich versinnlichen und vergröbern, und im Gegentheil von feinern Denkern mit Speculationen ausgeschmückt werden. Ihr Zustand wird einem öftern Wechsel ausgesetzt seyn, indem mancherley Ursachen bald Licht herbeyführen, bald Dunkelheit verbreiten, bald ihre Lehren veredeln und wirksamer machen, bald sie mit Zusätzen überhäufen, und ihre eigenthümliche Kraft schwächen.

Das Christenthum soll, seinem Geist und seiner ursprünglichen Bestimmung nach, eine vernünftige Religion seyn; es soll das Nachdenken und den Untersuchungsgeist seiner Bekenner keineswegs zurückhalten oder ersticken, sondern vielmehr beleben und leiten. Ungeachtet es Zeiten gegeben hat, wo man das Christenthum zu einem Gegenstande des blinden Glaubens herabwürdigte, und es in bloßen Formeln und Gebräuchen setzte; so fehlte

es doch nicht an Widerspruch gegen ein solches Verfahren, und die Lehre Jesu riß die Fesseln ab, in die man sie einzuzwängen suchte. Durch diesen Kampf des Aberglaubens mit der wahren Religion, und durch viele andere Ursachen hat die christliche Lehre während der 1800 Jahre, welche sie besteht, durch unzählige Veränderungen hindurchgehen müssen, bis sie in die Gestalt gekommen ist, in der wir jetzt sie finden. Nicht unschicklich hat man sie mit einem Gebäude verglichen, welches den Fleis eines jeden Zeitalters, wiewohl auf eine sehr ungleiche Art, beschäfftigte. Zuweilen sah man das von den Vorfahren ererbte Gebäude für unverbesserlich an, nud verabscheute jeden Versuch, etwas daran zu verändern. Zuweilen wollte man das Gebäude fester stützen, weiter ausbauen und ausschmücken, ohne eben hinreichend zu untersuchen, ob die neuen Stützen und Verzierungen wirklich zur Festigkeit und Verschönerung des Baues etwas beytrügen. Zuweilen fand man es für rathsam, einige Theile des Gebäudes einzureissen, neue Materialien zusammenzutragen, und neue Risse zu entwerfen. Kurz jedes Zeitalter hatte seinen eignen Geschmack im Bauen; Scharfsinn und Stumpfheit des Geistes, Kenntnisse und Unwissenheit, guter und verdorbener Geschmack zeigen sich dabey in einem seltsamen Contrast neben einander, und ungeachtet aller öftern Abwechselungen glaubte doch jedes Zeitalter und jede Parthey ganz vorzüglich im Besitze der wahren und ächten Lehre Jesu zu seyn. Bald wurden Lehren zum Christenthum gerechnet, die man hernach als unächte Zusätze wegwarf, bald wurden neue Erklärungen gebraucht, die man nachher für unzureichend erkannte, kurz, die Lehren des Christenthums waren einem beständigen, zuweilen

mehr, zuweilen weniger merklichen Wechsel ausgesetzt; sie wurden in hundertfache Formen gebracht oder gezwängt, jetzt ausgebildet und jetzt wieder entstellt.

Alle die Veränderungen darzustellen, welche der theoretische Theil der christlichen Religionslehre von ihrer Stiftung an bis auf diese gegenwärtige Zeit, sowohl der Materie als Form nach, erfahren hat, das ist das Geschäfft der Dogmengeschichte. Sie geht von dem Zeitpunct aus, wo die christliche Religion von der Hand ihres Stifters ihre erste Gestalt empfing, und durch die Schüler Jesu weiter ausgeführt, und in mehrern Ländern ausgebreitet wurde. Mit aufmerksamem Blick folgt sie dann jeder dieser Lehren durch alle folgende Zeitalter hindurch, und bemerkt die Veränderungen, welche mit ihr vorgegangen sind. Sie zeigt, wie jede Lehre von den Christen vorgetragen, mit Erläuterungen oder Zusätzen versehen, oder durch Speculationen weiter ausgebildet worden ist, wie neue Lehren aufgekommen sind, und Beyfall oder Widerspruch gefunden haben.

Inzwischen würde eine Sammlung der bloßen Meinungen der Christen weder anziehend noch lehrreich seyn. Beides wird sie erst alsdann, wenn man einsehen lernt, aus welchen Quellen jene Meinungen flossen, und durch welche Gründe sie unterstützt wurden. Die Dogmengeschichte stellt also auch die Beweise dar, deren sich die Christen zur Bestätigung ihres Glaubens und einzelner Stücke desselben bedienten, und macht die Beweisart eines jeden Zeitalters kenntlich, wo bald Auctorität alles galt, bald philosophischen Gründen ein vorzügliches Gewicht beygelegt wurde, bald die Bibel, jedoch nach mancherley Erklärungsarten, als die einzige Erkenntnißquelle

der

der Religion angesehen wurde. Indem die Dogmengeschichte bald schwache bald starke Beweise uns vorführt, setzt sie in den Stand über den Scharfsinn der Theologen eines jeden Zeitalters zu urtheilen, und zu bestimmen, ob sie bloße Nachsprecher oder ob sie Selbstdenker waren.

Zugleich darf auch die Dogmengeschichte die Veränderungen nicht unbemerkt lassen, welche in dem Urtheil über die Wichtigkeit der Dogmen vorgegangen sind. Sie hat zu zeigen, daß man in der einen Zeit einen Satz als unentbehrlichen Glaubensartikel einschärfte, welchen man zu einer andern Zeit für unbedeutend ansah, und ihn anzunehmen oder zu verwerfen der Freyheit eines jeden überließ. Hierdurch wird es sichtbar, wie man den Kreis der dem Christenthum wesentlichen Lehren bald zusammenzog, bald erweiterte, und freye Untersuchungen bald begünstigte bald beschränkte.

Endlich wird von der Dogmengeschichte gefordert, daß sie die verschiedenen Arten des Vortrags beschreibe, deren die Christen bey ihrem Glauben sich bedient haben, daß sie die Kunstwörter und Formeln angebe, wodurch Lehren ausgedrückt und bestimmt worden sind, die Ordnung, in der man die einzelen Theile zusammenstellte, darstelle, und die Versuche, welche gemacht worden sind, um sie entweder auf eine populäre oder auf eine wissenschaftliche Art abzuhandeln, anzeige. Sie macht es sichtbar, ob und wieweit Religion und Theologie von einander abgesondert wurden, und ob und wieweit beyde auf einander gewirkt haben. b)

Die

b) Die Beschreibung der Veränderungen, welche in der Verbindung und Darstellung der Glaubenslehren vorgegan-

Die Dogmengeschichte zeichnet also den Gang, den der theoretische Theil der christlichen Religionslehre von ihrem Anfang an unter dem Menschengeschlechte genommen hat, wenn sie bald von den Menschen entstellt und verdorben, bald wieder von unächten Zusätzen gereinigt wurde. Sie beantwortet die Frage: Wie und wodurch ist die christliche Lehre nach und nach in die Gestalt gekommen, in der wir jetzt sie haben? Durch welche Veränderungen ist sie hindurch gegangen, seitdem sie züerst gegründet wurde, und welche Ursachen haben sowohl auf ihren Inhalt als auf die Form ihres Vortrags gewirkt? Je genauer die Dogmengeschichte diese Fragen beantwortet, je deutlicher sie uns vor Augen legt, welche Abwechselungen in der christlichen Glaubenslehre vorgegangen sind, und wodurch sie sind herbeygeführt und bewirkt worden, je bestimmter sie gleichsam jeden Schritt bezeichnet, den die Lehren vorwärts oder rückwärts gethan haben, und je leichter sie es uns macht, alle diese einzelnen Beobachtungen zu einem allgemeinen Ueberblick zu vereinigen, desto mehr zeigt sie sich ihres Namens würdig. c)

§. 2.

gangen sind, ist zuweilen von der Geschichte der Dogmen getrennt und mit dem eignen Namen Geschichte der Dogmatik belegt worden. Indessen da bey den Glaubenslehren ihre Materie und ihre Form beständig eine gegenseitige Einwirkung auf einander hatten, da die Kenntniß der einen ohne Kenntniß der andern unvollständig und mangelhaft bleiben würde; so dürfte es wohl nicht unzweckmäßig seyn, die Geschichte der Dogmatik mit der Dogmengeschichte zu verbinden.

c) Die Gründe, womit einige neuere Gelehrte behauptet haben, daß man die Lehre Jesu und der Apostel ganz von

der

§. 2.

Die Forderungen, welche an eine solche Geschichte mit Recht gemacht werden, und die freilich Regeln einer jeden historischen Arbeit sind, lassen sich auf drey zurückführen, nämlich auf Wahrheit und Zuverlässigkeit der erzählten Thatsachen, auf richtige Auswahl des Wichtigen und Merkwürdigen, und endlich auf pragmatische Behandlung.

Unstreitig ist Wahrheit und Gewißheit das erste Erforderniß der Dogmengeschichte. Ohne diese hört sie auf

der Dogmengeschichte abgesondert halten müße, haben mir nicht befriedigend geschienen. Was Jesus, was seine Apostel lehrten, ist ebenfalls eine historische Frage, und in einer Geschichte der Christlichen Lehre bleibt immer eine Lücke, wenn die Lehre des Stifters ganz mit Stillschweigen übergangen wird, und diese Lücke wird um desto merklicher, je häufiger die spätern Christen zur Bestätigung ihrer Meinungen auf die Aussprüche Jesu und seiner Apostel sich beriefen. Ungeachtet man den genauern Untersuchungen darüber ihrer Ausführlichkeit wegen eine eigne Wissenschaft, die biblische Theologie, gewidmet hat, so dürfen doch die Hauptsätze davon auch in der Dogmengeschichte nicht fehlen, damit diese feste Puncte habe, von welchen sie ausgehen kann, und damit sie den Unterschied zwischen dem, was ursprünglich zum Christenthum gehörte, und denn was späterhin in dasselbe eingemischt wurde, gehörig sichtbar machen könne. — Mit denselben Gründen, womit man die Lehre Jesu und seiner Apostel aus der Dogmengeschichte ganz verbannen will, würde sich eben so bündig darthun lassen, daß in einer christlichen Kirchengeschichte von Jesu Leben und Lehre nichts gesagt werden dürfe, weil ja Jesus noch keine Kirche gestiftet hat.

auf Geschichte zu seyn, und wird zum Roman, der vielleicht den Leser besser unterhält, als eine Reihe wahrer Begebenheiten, aber dagegen den größten Theil von lehrreicher Brauchbarkeit verliert. So einleuchtend diese Bemerkung ist, so schwer wird es doch, sich nie von ihr zu entfernen, und vielleicht in keinem andern Theile der Geschichte ist es so schwer, die Wahrheit zu finden und durchaus festzuhalten, als in der Dogmengeschichte. Ihre Quellen sind sehr zahlreich, und doch in andrer Rücksicht oft dürftig, und unsicher, so daß man sie nicht ohne viele Behutsamkeit gebrauchen darf. Durch die Mühe des Sammelns wird leicht der unbefangne Blick getrübt und der Geist unfähig gemacht, auch nahe liegende Aufschlüsse zu finden. Wenn man aber auch jede Nachricht aus den zuverlässigsten vorhandnen Quellen schöpft, wenn man auch den Vorsatz hat, die Wahrheit ganz unverändert aufzustellen; so entschlüpft sie doch gar leicht gegen unsern Willen unter unsern Händen. Wenn nämlich auch der Schriftsteller nicht absichtlich darauf ausgeht, die Harmonie seiner Meinungen mit der alten Kirche zu zeigen, und deswegen alle Stellen mit Leichtigkeit oder mit Zwang so erklärt und wendet, daß sie zu seiner Absicht dienen, wie z. B. der berühmte Bischoff Bull bey seinen Werken über die Trinitätslehre der vornicänischen Väter that; so schleicht sich doch leicht auf eine feinere Art eine Unrichtigkeit in die Darstellung der Veränderungen des Lehrbegriffs. Die Ansicht und Beurtheilung der Lehren hängt von dem Gesichtspunct ab, aus dem wir sie ansehen. Gar zu leicht mischt sich, auch bey der eifrigsten Sorge für Unpartheilichkeit, eine von unsern eignen Ideen unter die Meinungen des Zeitalters, das wir beschreiben wollen. Wir versuchen bey den zer-

streu-

streuten Aeußerungen eines Schriftstellers eine Einheit, einen Zusammenhang zu finden, der doch blos auf unserm Gedankengange beruht, und allein daher rührt, weil wir uns selbst unvermerkt an die Stelle dessen gesetzt hatten, dessen Meinungen wir darstellen wollten, und deswegen seine Ideen so verbinden, wie wir an seiner Stelle sie würden verbunden haben. Wie groß die Gefahr ist, auf diese Art gewissen Zeiten und Personen Meinungen unterzuschieben, die sie nicht gehabt haben, zeigt das Beyspiel des großen Mosheims. Mosheim besaß Kenntniß, Scharfsinn, Wahrheitsliebe und Unpartheilichkeit, und doch tadelt man ihn mit Recht, daß er den Ketzern, deren Systeme er beschreibt, öfters seinen eignen Geist geliehen und ihren Vorstellungen einen Zusammenhang gegeben habe, der zwar künstlich genug errathen, aber dennoch auf keine historische Beweise gestützt ist. Das Beyspiel der Verirrungen eines so großen Mannes muß den Geschichtschreiber der Dogmen zur möglichsten Behutsamkeit auffordern. Er muß nicht nur vergessen, zu welcher Religionspartheŋ er gehört, und jeder Absicht entsagen, diese etwa durch Darlegung der Harmonie ihrer Vorstellungen mit dem Alterthum zu empfehlen; sondern er muß auch aus seiner eignen Denkungsart und seinem eignen Ideengang herausgehen, und sich ganz in das Zeitalter, in die Ideenreihe und Denkungsart derjenigen zu versetzen suchen, deren Meinungen er beschreibt. Nur durch ein solches völlig unbefangenes Studium der Quellen, wobey man keine andere Absicht hat, als die Vorstellungen eines jeden Zeitalters richtig aufzufassen, und unverändert darzulegen, kann die erste Erforderniß einer Dogmengeschichte — Wahrheit erreicht werden. Inzwischen lassen doch die vorhan-

denen historischen Nachrichten manche Lücken, und es muß daher dem Geschichtschreiber vergönnt werden, sie da, wo es möglich ist, durch Muthmaßungen auszufüllen, wenn nur diese wahrscheinlich, den Zeitumständen gemäß sind, und nicht mühsam aufgesucht werden, sondern sich gleichsam selbst darbieten, und wenn sie von der historisch documentirten Wahrheit genugsam unterschieden werden.

§. 3.

Die zweyte Eigenschaft der Dogmengeschichte besteht in der richtigen Auswahl des Merkwürdigen. Nicht alle Gedanken und Vorstellungen, welche in dem Kopfe eines Christen oder christlichen Lehrers aufstiegen, oder in die Feder eines Schriftstellers flossen, sind werth, durch die Geschichte aufbehalten zu werden. Die Aufzählung von einer Menge unbedeutender Meinungen würde den Leser zerstreuen und ermüden, ja ihm das eigentlich Wichtige und Wissenswürdige leicht aus dem Auge rücken. Allein die Wichtigkeit der Lehren, welche dem Geschichtschreiber zum Maaßstabe seiner Auswahl dient, ist nicht die des Dogmatikers, welcher den innern Gehalt der Lehren prüft, und ihr Gewicht nach ihrem Zusammenhange mit dem Wesen der Religion bestimmt. Für die Geschichte werden vielmehr Dogmen wichtig durch die Folgen, welche sie hervorbrachten, durch das große oder langwährende Ansehn, welches sie erhielten, durch die Streitigkeiten, welche sie veranlaßten. Selbst solche Meinungen, welche an sich keine bedeutenden Wirkungen hervorgebracht haben, können eine Erwähnung verdienen, wenn sie für die Denkungsart eines gewissen Zeitalters, einer gewissen Parthey oder eines ausgezeich-

neten Mannes charakteristisch sind. Vorzügliche Sorgfalt hat daher die Dogmengeschichte auf die Darstellung der herrschenden Kirchenlehre zu wenden, allein sie darf sich nicht hierauf allein einschränken, und die Beschreibung der abweichenden Meinungen übergehen, da sie nicht die katholische Kirchenlehre, sondern die christliche Lehre überhaupt zu ihrem Gegenstande hat, und da selbst die erste nicht vollständig dargelegt werden kann, wenn nicht die entgegenstehende Meinungen, gegen welche sie kämpfen mußte, ebenfalls angeführt werden. Selbst wenn über ein Dogma in irgend einer Periode noch keine kirchlichen Bestimmungen vorhanden waren, so ist es nicht überflüßig die gewöhnlichsten Meinungen über dasselbe, oder die Aeusserungen der angesehensten Lehrer zu sammeln, weil diese öfters als Vorbereitungen zu einer nähern kirchlichen Bestimmung, als gelungene oder misglückte Versuche, dieselbe herbeyzuführen, betrachtet werden können. Man wird endlich es zwar dem Geschichtschreiber vergönnen, daß er bey denjenigen Dogmen lieber und länger verweile, welche noch jetzt Werth und Brauchbarkeit haben; allein er darf sich nicht berechtigt halten, Lehrsätze deswegen unberührt zu lassen, weil eine spätere genauere Philosophie oder Exegese sie von dem System ausgeschieden hat, oder sie in Schatten zu stellen, wenn sie doch in dem Zeitalter, dessen religiöse Denkungsart erschildern will, für wichtig und wesentlich, sey es auch mit Unrecht, gehalten wurden. Erlaubt er sich solche Freyheiten, wischt er z. B. manche Züge von fanatischen oder ungereimten Meinungen vergangener Jahrhunderte weg, weil wir sie jetzt für fanatisch und ungereimt erkennen, so verletzt er die historische Treue, und liefert dem Leser eine verschönerte,

aber

aber eben dadurch verfälschte Abbildung von dem religiösen Zustande der Vorzeit.

§. 4.

Wahrheit und richtige Auswahl geben einer Geschichte der Dogmen Werth, aber erst eine pragmatische Behandlung giebt ihr eine höhere Würde und volle Brauchbarkeit. Wenn man eine Erzählung liest, wo Meinungen an Meinungen gereiht sind, die wie Ebbe und Fluth mit einander wechseln, ohne daß man sieht, woher dieser Wechsel entstand, wie und wodurch eine Vorstellungsart entsprang, sich ausbildete, empor kam, und wieder verdrängt wurde; so muß die Aufmerksamkeit bald ermüden, und man fängt an zu zweifeln, ob es Nutzen haben könne, ein solches trocknes Register der Meinungen zu kennen. Wird hingegen jedes Dogma nach seinen Ursachen, Veranlassungen und Folgen geschildert; sehen wir, warum und wie es gerade auf diesem und keinem andern Boden empor wuchs, warum es Beyfall oder Widerspruch fand, durch welche Mittel es befestigt oder niedergedrückt wurde, wie es durch gewisse Umstände bald diese bald jene Schattirung erhielt, dann fühlt sich unser Geist dabey unterhalten und belehrt. Der Geschichtschreiber der Dogmen muß also den Zusammenhang der Veränderungen zeigen, er muß die Kette der Ursachen sichtbar machen, wodurch bald diese bald jene Vorstellung hervorgezogen oder zurückgedrückt wurde, und die Wirkungen, welche daraus entsprangen. Dieses Geschäfft ist um desto schwerer, da mehrentheils genaue Nachrichten hierüber fehlen, da manche Ursachen der dogmatischen Veränderungen tief versteckt liegen, und es keineswegs vergönnt werden darf, sie blos willkühr-

kührlich anzunehmen, und auf ein Gerathewohl zu bestimmen. Indeß wenn man die zuweilen kaum merklichen Spuren der Geschichte aufmerksam verfolgt, wenn man mit der Denkungsart, dem Grade der Cultur und dem Zustande der Wissenschaften eines jeden Zeitalters sich genau bekannt macht, wenn man den Charakter der angesehensten Lehrer, durch welche die Dogmatik eine neue Richtung erhielt, zu erforschen bemüht ist, und die Zahl und Beschaffenheit der Hülfsmittel, deren sie sich bedienten, nicht aus der Acht läßt; so wird es nicht unmöglich seyn, wenigstens häufig, die Dogmengeschichte pragmatisch zu bearbeiten.

Zweyter Abschnitt.

Versuch die allgemeinen Ursachen darzustellen, wodurch die Veränderungen in den christlichen Dogmen bewirkt worden sind.

---

§. 5.

Wer nur einen Blick in die Geschichte der christlichen Glaubenslehre gethan, und den großen Wechsel der theologischen Meinungen unter den Christen, das Emporsteigen und Herabsinken richtiger und besserer Einsichten bemerkt hat, dem wird sich die Frage aufdrängen: Woher diese unzählige Veränderungen? Woher dieses beständige Herumschwanken zwischen Licht und Finsterniß, zwischen Wahrheit und Irrthum? Die Ursachen sind zahlreich und vielfacher Art. Einige wirkten blos auf einzelne Lehrartikel und gaben ihnen eine andere Gestalt, und diese werden in der folgenden Geschichte näher angegeben werden. Es bleiben aber auch gewisse allgemeinere Ursachen übrig, welche zu einer Uebersicht zusammenzufassen nützlich seyn wird, da man bey der Entwickelung einzelner Dogmen öfters auf sie zurückkommen muß.

Die allgemeinen Ursachen der Veränderung der Dogmen lassen sich auf vier zurückbringen. 1) Die Natur des menschlichen Geistes überhaupt. 2) Die besondern äußern Umstände, unter welchen die Christen lebten. 3) Die veränderten Bedürfnisse der Zeit. 4) Die Veränderung der Hülfsmittel, welche die Christen zur Erläuterung und Vertheidigung ihrer Religion, anwendeten.

§. 6.

Die erste Ursache liegt in der Beschaffenheit des menschlichen Geistes. Der menschliche Geist, wenn seine Thätigkeit nicht durch Vernachlässigung erstickt, oder durch Gewalt gehemmt wird, strebt nach Entwickelung seiner Begriffe, und nach einer zusammenhängenden Verbindung derselben. Ein einfacher Glaube, sey er auch noch so edel und achtungswerth, wird ihn nicht auf immer befriedigen. Er wird anfangen, über die Gründe des Glaubens nachzudenken, er wird den Inhalt desselben mit andern Begriffen vergleichen, und das, was in ihm unbestimmt gelassen ist, tiefer zu ergründen und näher zu bestimmen suchen. Hierbey überspringt der menschliche Geist leicht die Gränzen, welche durch die Natur seines Denkvermögens seinen Forschungen gesteckt sind, versteigt sich in kühne Speculationen, verirrt sich in labyrinthische Krümmungen. Erst nach manchen mislungenen Versuchen fängt er an bescheidener zu werden, die Gränzen, wie weit er dringen kann, kritisch zu bestimmen, und das Feld, auf dem er forschen will, vorher zu untersuchen, ehe er es betritt. Durch diesen Hang zur Speculation werden sich, je nachdem der menschliche Geist langsamer oder schneller fortschreitet, mehrere oder wenigere neue Dogmen bilden, die zu dem Glauben hinzugefügt und mit ihm vereinigt werden. So wird aus dem einfachen Glauben eine wissenschaftliche Theorie, die dann auf mancherley Art gestützt, ausgeschmückt und umgeändert wird, und die zuweilen zu einer Sammlung bloßer Formeln herabsinkt, zuweilen dem Ideal einer wahren Wissenschaft sich nähert.

Dieses Fortstreben des menschlichen Geistes muß desto mehr zur Umänderung der Dogmen wirken, weil die Fähigkeiten, die Art der Bildung und die Umstände, von denen die Ansicht und Beurtheilung der Lehren so sehr abhängt, außerordentlich verschieden sind. Die Ungleichheit der Fähigkeiten, der Bildungsart und des Gesichtspuncts erzeugt natürlich Verschiedenheit der Meinungen. Hier findet der Eine neue Vorstellungsarten, der Andre neue Gründe für das Bekannte. Dort werden jene Vorstellungsarten bezweifelt, und diese Gründe durch andre entgegengesetzte erschüttert. Der größere Theil der Menschen und selbst der Lehrer ist zu tiefern Untersuchungen nicht aufgelegt, und folgt also mit blinder Anhänglichkeit den Aussprüchen einiger Männer, welche durch die Ueberlegenheit ihrer Talente, den Glanz ihrer Tugenden oder auch, ohne eignes wahres Verdienst, durch günstige Umstände zu einem großen Ansehn sich empor geschwungen, und das Zutrauen der Menge gewonnen haben. So ragt zuweilen ein Mann über sein Zeitalter hervor, gibt dem Strome der Meinungen eine neue Richtung, und sieht seine Vorstellungen von seinen Zeitgenossen und der Nachwelt als die allein richtigen angenommen. Wenn sich auch gegen ihn Stimmen erheben, welche seine Aussprüche bezweifeln oder bestreiten; so werden sie überhört oder mit Gewalt zum Stillschweigen gebracht, weil das Ansehn ihres Gegners zu groß ist. Doch nach einiger Zeit kühlt sich der Enthusiasmus ab, mit dem man bisher den großen Mann, welcher den Tonangab, angesehen hatte, dieser sinkt bis zum gewöhnlichen Menschen herab, und nun werden seine vorher bewunderte Lehrsätze gleichgültig angesehen, oder gar verworfen. —

Dies

Dies war fast immer der Gang der Religionslehre. Einige Lehrer erlangten ein hohes Ansehn, sie trugen neue Meinungen und Bestimmungen vor, denen die übrigen Christen Beyfall gaben, bis jene durch neue Lehrer verdunkelt wurden, oder sonst wieder in Vergessenheit geriethen.

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß so wie bey einzelnen Menschen Perioden der Thätigkeit und der Ruhe mit einander wechseln, bey dem Menschengeschlechte im Ganzen das nämliche sichtbar wird. Zeiten des Fortrückens, des Stillstandes und Zurückschreitens scheinen auch da im Kreislauf auf einander zu folgen. Jetzt tritt ein Zeitpunct der Untersuchung ein, der Forschungsgeist wird aufgeregt, einige große Männer gehen mit ihrem Beyspiel vor, und ein Haufe von andern wetteifert, um ihnen nachzuahmen. Durch solche Bemühungen erhält die Religionslehre eine neue Gestalt, viele unächte Zusätze werden von ihr abgeschieden, manche wichtige Wahrheiten mit neuer Klarheit und Evidenz gelehrt. Wie weit würde man kommen, wenn man auf dieser einmal eröffneten Bahn fortgienge! Aber dann pflegt ein unerwarteter Stillstand zu folgen. Es scheint als wenn der menschliche Geist sich zu viel angestrengt hätte, und dadurch erschöpft einer Erholung bedürfe. Anstatt fortzugehen auf dem eröffneten Wege begnügt man sich, die vorher ins Licht gesetzten Lehren gedankenlos zu wiederholen, und aus Besorgniß zu weit zu gehen, thut man wohl einige Schritte rückwärts, bis neue Antriebe den in Schlummer gesunkenen Forschungsgeist wieder erwecken. Die Geschichte der Theologie im 16ten und 17ten Jahrhundert, wo die Protestanten bald so

weit hinter dem Muster zurückblieben, daß ihnen die ersten Reformatoren gegeben hatten, ist der beste Beleg zu dieser Bemerkung.

Auch die Leidenschaften der Menschen haben immer einen großen Einfluß auf die Veränderung der Dogmen gehabt. Der Ehrgeiz erzeugt bey Manchen die Begierde, durch neue Meinungen zu glänzen, welche sie dreist aufstellen, und gegen jeden Widerspruch muthig vertheidigen. Von Herrschsucht entflammt können Manche es nicht ertragen, daß die Vorstellungsart, welche sie von gewissen Lehren sich bildeten, nicht die einzige und allgemein geltende seyn soll, und machen also glückliche oder vergebliche Versuche, sie Andern aufzudringen. Zuweilen wird persönlicher Haß gegen Andre eine Veranlassung, ihren Lehrbegriff für irrig und gefährlich zu erklären, ein Verdammungsurtheil darüber auszusprechen, und zur bessern Verwahrung dagegen neue Glaubenspuncte festzusetzen. Zuweilen riß der Eifer des Kampfs gegen Widersacher einen heftigen Polemiker zu Behauptungen fort, die er bey kühlerem Blut nicht gewagt haben würde, die er aber hernach, um dem beschämenden Geständniß, geirrt zu haben, auszuweichen, mit unbiegsamer Hartnäckigkeit vertheidigt und sogar zum Range wichtiger Glaubensartikel zu erheben sucht. Unzufriedenheit mit der Welt und düstre Schwermuth sind ebenfalls oft Schöpferinnen neuer Meinungen geworden, welche die Farbe der Seele an sich trugen, aus der sie entsprangen.

So haben die Leidenschaften häufig genug mit dem Verstande der Menschen, und ihrem Urtheil über Wahrheit und Irrthum selbst in der Religionslehre ihr Spiel

getrieben, und sind Triebfedern von manchen Veränderungen geworden.

§. 7.

Zweyte Ursache: Die äußern Umstände, unter denen die Christen lebten. Zwar ist der Mensch zur Selbstthätigkeit bestimmt, und nicht nothwendig abhängig von den äußern Umständen, unter denen er lebt; dennoch zeigt die Geschichte allenthalben, wie vielen Einfluß sie auf den Geist des Menschen haben, und wie groß ihre Wirkung ist, um die Ansicht der religiösen Gegenstände und das Urtheil über sie zu verändern.

Semler hat die richtige Bemerkung gemacht, daß die Dogmengeschichte ihre eigne Geographie habe, und daß die christlichen Lehren nach der Verschiedenheit der Länder mancherley Modificationen angenommen haben. Schon das Klima, unter welchem der Mensch lebt, ist nicht ohne Einfluß auf seine theologischen Meinungen. Die Denkungsart des Morgenländers, seine Art, Lehren zu entwickeln und darzustellen, ist ganz anders, als die des Occidentalen. Der erste sucht Nahrung für seine Einbildungskraft, schwingt sich auf den Flügeln derselben gern in höhere Regionen, und findet weniger Schwierigkeiten, das für wahr zu halten, was ihm als schauerlich erhaben, oder als glücklicher Ahnungen voll erscheint, und kleidet seine Sätze gern in sinnreiche Sprüche oder Parabeln ein. Der kältere Abendländer sucht Zusammenhang der Begriffe uud Schlüsse, sieht mehr anf ruhige Untersuchung und ist weniger geneigt einer unbedingten Auctorität zu folgen, und die trockne Scholastik dürfte schwerlich auf morgenländischem Boden

gediehen seyn. Die Aegypter zeigen einen Hang zu feinern Speculationen, und öffnen ihre Seele gern in stiller Eingezogenheit höhern Einflüssen. Daher war Aegypten das Vaterland der gnostischen Partheyen, des Mönchswesens und der mystischen Theologie. Wer sollte, wenn er die crassen Begriffe und den glühenden Sturm der Eindildungskraft in den Schriften des Tertullians liest, nicht dabey sich erinnern, daß das brennende Klima von Carthago sein Geburtsland war! Bey den Christen hatte die geographische Verschiedenheit noch einen andern Einfluß auf den Zustand der Dogmen. Die Morgenländer, deren Muttersprache das Griechische war, konnten den Urtext des N. T. und bey dem A. T. die Alexandrinische Uebersetzung gebrauchen. Sie waren daher größtentheils weit bessere Exegeten als die Abendländer, welche sich gewöhnlich an die lateinische Uebersetzung hielten, und aus ihr manche gezwungene Erklärung herauspreßten. 1)

Nicht nur geographische und klimatische Verschiedenheit wirkte, um die christlichen Dogmen in mancherley Gestalten zu formen, sondern auch die Schicksale der Christen trugen dazu bey. In dem Wechsel dieser Schicksale lag öfters die Ursache, warum gewisse Meinungen zu einer Zeit mehr Beyfall fanden als zu der andern, und daß die Ausbildung der Theologie das einemal aufhörte, das anderemal mit Lebhaftigkeit betrieben wurde. In dem westlichen Asien, dessen Gemeinden einst durch berühmte Lehrer glänzten, ist jetzt das Christenthum in ei-

1) H. E. G. Paulus über klimatische Verschiedenheit im Glauben an Religionsstifter. In dessen Memorabilien 1. St. S. 129. ff.

einen Cerimoniendienst verwandelt, wobey die ersten Lehren desselben unbekannt oder verkannt sind. Rührt das nicht großentheils daher, weil der Druck einer despotischen Regierung die Denkkraft der Christen gelähmt hat, und weil das Gefühl der Knechtschaft alles Emporstreben des Geistes zurückhält? So hat die Bedrückung der Christen zuweilen alle Cultur unter ihnen erdrückt, aber unter andern Umständen diente sie nur, ihren Enthusiasmus zu wecken, und führte dadurch zu allen den Meinungen, deren eine enthusiastische Seele empfänglich ist. So war z. B. die Lehre von dem Chiliasmus und der bevorstehenden Zerstörung des römischen Reichs eine Lieblingsidee der ältern Christen, weil sie durch den Druck, welchen die Römer gegen die Christen ausübten, ein ganz eignes Interesse für diese bekam, das aber aufhörte, so bald die römischen Regenten selbst zu dem christlichen Glauben übergetreten waren. Wenn die Regierung selbst christlich war, so hatte ihr Zustand und die Art ihres Verfahrens einen beträchtlichen Einfluß auf die Beschaffenheit der Dogmen. Zuweilen mischte sie sich in Religionsangelegenheiten, suchte gewissen Lehrsätzen durch ihr Ansehn die Oberhand zu verschaffen, und drückte andere entgegengesetzte gewaltsam zu Boden. Zuweilen schränkte sie den Untersuchungsgeist der Lehrer und der Christen überhaupt ein; zuweilen beförderte und ermunterte sie ihn. Auf diese Art hat die bürgerliche Verfassung öfters in einem nur zu genauen Zusammenhang mit dem Zustande des theologischen Lehrbegriffs gestanden.

Noch näher und auf mancherley Art hat die Verfassung der Kirche auf den Zustand der Lehren gewirkt. Die Lehrer sind Führer des Volks, und durch sie erhielt

die Denkungsart ihres Zeitalters über die Religion ihre Richtung. Wurde nun auf die Bildung der Lehrer Sorgfalt gewendet, und darauf gesehen, daß keine unwissende oder unwürdige Menschen in das Lehramt sich eindrängten, so mußte die Religionskenntniß der Christen sich erweitern, reiner und wirksamer werden. War man hingegen sorglos in der Anstellung der Lehrer und der Aufsicht über sie, wurde der Unwissende aufgenommen, und der Lasterhafte geduldet; so verrostete die Religionslehre unter den unreinen Händen derer, denen sie anvertraut war. Die Lehrer, dem Müssiggang ergeben, oder in ganz andere Geschäffte als die ihres Amtes vertieft, blieben alsdann um den Zustand der Religionslehre unbekümmert, oder bekümmerten sich um sie nur so weit, als sie zur Stütze ihres Ansehens und zum Beförderungsmittel, oder zur Decke ihrer ehrgeizigen oder eigennützigen Absichten dienen konnte. Die Verhältnisse, worin die Lehrer gegen die Gemeinden, und die Lehrer und ganze Kirchen gegen einander standen, konnten ebenfalls nicht ohne Wirkung zur Bestimmung der Glaubenslehre bleiben. Je mehr der Lehrstand sich zur Herrschaft über die Gewissen der übrigen Christen emporschwang, desto härter wurde der Glaubenszwang, desto weniger konnten freye Aeusserungen gehört werden. Die Verbindung der Geistlichen unter einander, welche nach dem Modell der bürgerlichen Verfassung gebildet, und durch Synoden befestigt wurde, war ein ausnehmend wirksames Mittel, um die Einförmigkeit in der Dogmatik zu befördern, aber zugleich den Forschungsgeist zu ersticken. Die Bildung der Dogmen mußte eine ganz andre Richtung nehmen, wenn die Regierung der Kirche, und — was man nur allzuoft damit verband — die Bestimmung dessen,

was

was als Glaubensartickel gelten sollte, von einigen wenigen Oberbischöffen, oder gar von einem geistlichen Beherrscher abhieng, als wenn keine menschliche Auctorität in Glaubenssachen anerkannt wurde. Eine genaue Kenntniß von der Kirchenregierung eines jeden Zeitalters, von den Rechten und der Unterordnung der Geistlichen, nicht weniger von den Beziehungen, worin die Kirchen eines Landes gegen die Kirchen anderer Länder standen, wird daher unfehlbar auf den Zustand der Dogmatik in demselben Zeitalter nicht wenig Licht werfen, und manche Wendungen, welche die Bearbeitung derselben nahm, erklärbar machen.

Auch die Kirchengebräuche hatten einen nicht geringen Einfluß auf die Veränderung der Lehren. Das Christenthum wurde nicht lange nach seiner Entstehung mit einer Menge von Cerimonien überhäuft, wodurch man es ehrwürdiger und seinen Inhalt anschaulicher oder wirksamer zu machen glaubte. Solche Gebräuche vermehrten sich ins unendliche und indem man manche darunter zu empfehlen, oder zu vertheidigen suchte, erfand man neue Lehrsätze, die bald, weil sie mit eingeführten Cerimonien genau zusammen hiengen, Ansehn und Gültigkeit erhielten. So wurde z. B. Thomas von Aquino um die zu seiner Zeit gewöhnliche Art der Kirchenbuße und des Ablasses zu rechtfertigen, veranlaßt, die neue Theorie von einem Schatz guter Werke, worüber der Nachfolger des Petrus die Aufsicht führe, zu ersinnen.

Selbst der Sprachgebrauch, dessen man sich bey dem Vortrag der Religion bediente, blieb nicht ohne Wirkung auf Veränderung der Dogmen. Kleidete man

man-

manche Lehren, um sie ehrwürdiger zu machen, in feyerliches Dunkel, und sprach man von ihnen in kühnen Allegorien und schwülstigen Bildern; so wurde ein folgendes Zeitalter in Versuchung gebracht, den rednerischen Schwung für eigentlichen Unterricht, und die allegorische Hülle im buchstäblichen Sinne zu nehmen, und so auf die Auctorität berühmter Vorgänger Lehrsätze zu bauen, an welche diese selbst nicht gedacht hatten. Die Entstehung des Dogma von der Brodverwandlung im Abendmahl kann zum erläuternden Beyspiel und zur Bestätigung dieser Bemerkung dienen.

Der wichtigste Umstand aber, wovon der Fortschritt oder Rückschritt der Dogmatik abhängt, ist der Zustand der Freyheit zu untersuchen und seine Gedanken mitzutheilen. Wenn der Denker vor jedem neuen Gedanken ängstlich zurück beben muß, um nicht durch Aeusserung desselben die Ruhe seines Lebens zu verscherzen, und mit dem verhaßten Namen eines Ketzers gebrandmarkt zu werden; dann wird das Feld der Dogmatik bald zur unfruchtbaren Wüste, weil niemand es zu bearbeiten wagt. Die, welche die Wissenschaft verbessern könnten, sind zu furchtsam zum Untersuchen, weil sie doch das Resultat ihrer Forschungen in sich selbst verschliessen müßten. Sie gehen jeder neuen Bemerkung sorgsam aus dem Wege, weil sie ihnen nachtheilig werden könnte, oder sie sehen doch sich genöthigt, sie hinter Zweydeutigkeiten und künstlichen Wendungen so zu verstecken, daß sie für die mehrsten unbemerkt und unbenützt bleibt. Wenn aber auch ein kühnerer Geist sich über alle die Schranken weg zu setzen wagt, welche Gewohnheit oder Gesetze dem Untersucher gesteckt haben; so werden

den doch alsdann seine freyern Behauptungen durch das Geschrey der Menge überstimmt, oder durch Gewalt niedergedrückt, so daß dadurch ihre Ausbreitung und unpartheyische Würdigung gehindert oder doch wenigstens erschwert wird. — Ueberhaupt je enger man den Kreis der Sätze, über welche freye Untersuchung gestattet ist, zusammen zieht, desto mehr gewinnt zwar die Dogmatik an Einförmigkeit, und an absprechender Zuversichtlichkeit; desto mehr nimmt aber auch Nachbetherey und Anhänglichkeit an bloße Formeln überhand. — Hingegen wenn es dem aufmerksamen Forscher vergönnt wird, das Resultat seiner Untersuchungen vorzulegen, wenn dem denkenden Zweifler das Recht nicht versagt wird, seine Gegengründe und Bedenklichkeiten zu äussern; so entsteht wohl daraus eine gewisse Gährung, und die Verschiedenheit der Meinungen greift weiter um sich; allein die Dogmatik wird alsdann von unächten Zusätzen und üppigen Auswüchsen gereinigt, manche Lücke aufgedeckt uud dadurch Veranlassung sie auszufüllen gegeben, und wenn gleich solche Zeitalter anfangs eifriger im Zerstören als im Bauen zu seyn scheinen; so bringen sie doch endlich den sichern Vortheil, daß der christliche Lehrbegriff einer einleuchtenden Klarheit und befriedigenden Gründlichkeit näher gebracht wird. Durch freye Untersuchung, wenn sie mit Unpartheilichkeit und Bescheidenheit angestellt wird, muß die Wahrheit unfehlbar am Ende gewinnen.

Endlich darf bey den äußern Ursachen, welche zur Veränderung der christlichen Lehren wirkten, die Beschaffenheit der Religionen nicht übersehen werden, welche durch die christliche verdrängt wurden. Juden und

und Heiden waren es, aus denen die ersten Gemeinden der Christen gesammelt wurden, aber wie konnten diese Menschen bey ihrem Uebergange zu einem neuen Bekenntniß die ganze Reihe ihrer vorigen Vorstellungen und Meinungen mit einem Male ausziehen! Vielmehr freuten sie sich zwar, an der Lehre Jesu eine neue Führerin zu haben, aber sie mischten doch ihre vorhergehabten Ideen mit dem Unterricht derselben zusammen. Jüdische und heidnische Meinungen wurden also auf christlichen Boden verpflanzt, und dadurch manche Dogmen gebildet, oder doch auf eine neue Art modificirt.

§. 8.

Auf so vielerley Art trugen die äußern Umstände der Christen zur Veränderung der Lehren bey. Dazu kommt aber eine dritte Ursache hinzu: nämlich die veränderten Bedürfnisse der Zeit.

Jesus und seine Apostel trugen ihre Lehren so vor, wie sie den Bedürfnissen des Zeitalters, in dem sie lebten und lehrten, am angemessensten waren. Sie setzten diejenige Theile der Religion vorzüglich ins Licht, welche für ihre damaligen Zuhörer und Leser verständlich, und für ihre Besserung und Beruhigung wichtig waren. Jedes Zeitalter hat aber seine eigne Bedürfnisse. Indem nun die folgenden Lehrer den Inhalt und den Vortrag des Christenthums den Umständen ihrer Zeit anzupassen suchten; so entstanden daraus mannichfaltige Veränderungen.

Die Christen sahen sich in die Nothwendigkeit gesetzt, ihren Glauben gegen Gegner zu vertheidigen, wel-

welche die Wahrheit desselben zweifelhaft zu machen, und den Werth desselben herabzusetzen suchten. Durch ihre Einwürfe wurden die Christen zur genaueren Untersuchung ihrer Lehren, und zur Aufsuchung befriedigender Gründe für sie aufgefordert. Der Jude mußte auf eine andre Art überzeugt werden als der Heide. Neue Angriffe machten neue Vertheidigungen, neue Einwürfe machten neue Beweise nöthig. Man mußte, um ihnen zu begegnen, den Zusammenhang mancher Sätze deutlicher aus einander setzen, anscheinende Widersprüche auflösen, neue Bestimmungen und Unterscheidungen festsetzen. Man fand sich auch wohl bewogen, einen bisher behaupteten Satz aufzugeben, weil man ihn unhaltbar fand, und durch seine fernere Vertheidigung auch die übrigen Lehren verdächtig zu machen fürchtete. Wie viel haben z. B. die Schriften der Deisten dazu beygetragen, um der neuern Dogmatik eine andre Gestalt zu geben!

Noch eine reichere Quelle der Veränderungen war der zuweilen aufrichtige, zuweilen von Nebenabsichten geleitete Eifer, den christlichen Glauben rein zu erhalten und gegen alle Verfälschungen zu verwahren. Dieser Eifer war die Quelle von unzähligen Streitigkeiten, welche von dem Ursprunge des Christenthums an bis auf unsre Zeit geführt worden sind. Und von der einen Seite betrachtet sind diese Streitigkeiten für die Dogmatik vortheilhaft gewesen. Ohne sie würde einer der wirksamsten Antriebe zu neuen und genauen Untersuchungen gefehlt haben. Die Hitze des Streits und die Begierde zu siegen entflammt den Geist, um jeden Beweisgrund für die einmal behauptete Meinung aufzuspüren, jede schwache Seite der entgegengesetzten Meinung

nung zu entdecken, jedem möglichen Einwurf im voraus zu begegnen. Darüber wird der Verstand nicht selten auf Entdeckungen und Beobachtungen geführt, die er sonst nicht einmal würde geahnet haben. Zwar hat die Dogmatik aus Streitigkeiten, so lange die Hitze des Kampfs noch dauerte, selten einen beträchtlichen Gewinn gezogen, weil die streitenden Partheyen fast immer mit Leidenschaft und folglich einseitig und partheyisch urtheilten und schlossen. Allein wenn dann die erste Hitze verkühlt war, dann konnte der unbefangne Denker die Gründe beider Theile abwägen, und die neuen Ansichten nutzen, welche der durch den Widerspruch geschärfte Blick der Streitenden eröffnet hatte. So vortheilhaft von dieser Seite Religionsstreitigkeiten der Theologie geworden sind, und so manche Aufklärung und genauere Bestimmung sie ihnen zu danken hat; so haben sie ihr doch auch nicht wenigen Nachtheil gebracht. Selten wurden sie mit Wahrheitsliebe, fast immer mit einem ungestümen Partheygeist, der ruhige Untersuchungen unmöglich machte, geführt. Selten wurden sie durch Gründe, häufiger durch äußere Umstände, oft selbst durch die bürgerliche Gewalt entschieden. Die bescheidene Stimme der Wahrheit wurde durch den kochenden Eifer eines rüstigen Polemikers übertäubt, und die kühner und hitziger vertheidigte Sache trug nicht selten über die gerechtere den Sieg davon. Die Kämpfe der Polemik führten auf Speculationen, und zogen von der Hauptsache, nämlich der praktischen Anwendung der Religion, ab. Man zog durch neue Bestimmungen, welche durch die Streitigkeiten veranlaßt wurden, den Kreis dessen, worüber freye Untersuchung erlaubt war, immer enger zusammen, und

zwäng-

zwängte die Religion in bestimmte Formeln, denen man die höchste Wichtigkeit beylegte.

Die wichtigsten Folgen der Religionsstreitigkeiten für die Dogmatik zeigen sich in folgenden Stücken. Es wurden dadurch neue Sätze an das Licht gebracht, die vorher unbekannt gewesen waren, und andre vorher bekannte erhielten neue Bestimmungen, und wurden durch neue Beweisgründe unterstützt. Das Urtheil über die Wichtigkeit der Lehren veränderte sich, und mancher Satz, auf den man vorher wenig Gewicht gelegt hatte, wurde als ein wesentlicher Bestandtheil der Religion aufgestellt, und jeder, der ihn nicht annehmen wollte, in die Classe der Ketzer gesetzt. Jeder Theil suchte bey Streitigkeiten seine Meinung so vorzustellen, als wenn auf ihr die ganze Religion beruhte, und sie wo möglich zum Rang eines allgemeinen Glaubensartikels zu erheben. Die siegende Parthey setzte dann Glaubensbekenntnisse auf, und führte genaue Bestimmungen und Formeln ein, um dadurch alle anders denkende von ihrer Gemeinschaft auszuschliessen. So bildete sich durch den Arianischen Streit eine feste Lehrform über die Trinität, durch den Nestorianischen eine sorgfältige Bestimmung über die Person und die Naturen Christi und so sind überhaupt Religionsstreitigkeiten das Mittel gewesen, neue Dogmen festzusetzen oder alten eine neue Wendung und schärfere Bestimmung zu geben.

So wie man, um für die Reinheit der Lehre zu sorgen, neue speculative Bestimmungen einführte, so gab es auch edle Männer, welche auf den praktischen Misbrauch sahen, der von manchen Lehrsätzen gemacht

wurde. Um solchen Misbräuchen entgegen zu arbeiten, stellten sie Sätze auf, welche nun Unterscheidungslehren von ihnen und ihrer Parthey wurden. Warum drang z. B. Luther so sehr auf die Rechtfertigung des Menschen allein durch den Glauben ohne Werke? Weil er die menschlichen Genugthuungen der katholischen Kirche verwerflich fand, und ihm von den verdienstlichen Werken ekelte, durch welche die Christen damals Vergebung der Sünden erkaufen zu können wähnten.

Wie die Bedürfnisse der Zeit manche Veränderung wirkten; so wurden auch umgekehrt manche Lehrsätze deswegen in ein andres Licht gestellt, weil man vergaß, sie den veränderten Umständen späterer Zeiten anzupassen. Lehrsätze, die unschuldig oder nützlich waren, wurden schädlich, weil man sie auch da beybehielt, wo die Lage der Dinge sich ganz geändert hätte. Daß z. B. die ältesten Christen ihre Religionskenntnisse anfangs blos aus einem mündlichen Unterricht, der in den Gemeinden fortgepflanzt wurde, schöpften, und hernach diese Quelle mit einer andern, den Schriften des N. T., verbanden, das kann uns nicht befremden. Die Umstände und die Bedürfnisse der damaligen Zeit brachten es so mit sich. Daß aber die Christen die Tradition auch späterhin als einen Erkenntnißgrund beybehielten, nachdem sie durch die Länge der Zeit unsicher und durch die Menge fremdartiger Zumischungen trübe geworden war, das mußte einen nachtheiligen Einfluß auf die Religionslehre haben.

§. 9.

Vierte Ursache: Die veränderten Hülfsmittel, deren man sich bey der Bearbeitung der Dogmatik bediente.

Alle

Alle Wissenschaften sind durch enge Bande mit einander verknüpft, eine trägt immer, näher oder entfernter, zur Bereicherung, Berichtigung oder Befestigung der andern bey, und mit ihrer Cultur steht auch der Zustand der Religion in einem genauen Verhältniß. Wenn Barbarey einreißt, dann artet auch die Religion in einen Cerimoniendienst aus, und die Dogmen bekommen das Gepräge der eingeschränkten Kenntnisse des Zeitalters, dem sie angehören. Der Aberglaube nimmt überhand, und vermehrt die Glaubensartikel ins unendliche. Je geheimnißvoller eine Lehre ist, je mehr sie sich über alles, was der menschliche Verstand denken kann, erhebt, desto wahrer und heiliger ist sie ihm. Der schwächste Beweis, sollte er auch nur auf dem Ausspruch eines angesehenen Mannes, oder gar auf einem abentheuerlichen Mährchen beruhen, ist hinlänglich ihn zu befriedigen, und seine Ueberzeugung zu begründen. Jeder Zweifel an der Wahrheit eines solchen Satzes scheint ihm ein Hochverrath gegen die Kirche und gegen Gott selbst, der nur etwa mit dem Blute des kühnen Zweiflers gebüßt werden kann. Je unwissender die Menschen sind, desto geneigter sind sie alles zu glauben, und dann ist es dem frommen Schwärmer oder dem schlauen Betrüger ein leichtes, auch den thörichtesten Einfällen Beyfall und Ansehn zu verschaffen. Die Geschichte der mittlern Jahrhunderte stellt uns Beweise genug auf, wie tief die Theologie sinken könne, wenn Unwissenheit allgemein wird, und der Aberglaube auf dem Thron sitzt. Daß selbst vorzüglicher Scharfsinn selten vor der Ansteckung eines einmal herrschenden Aberglaubens bewahrt, sondern nur dazu zu dienen pflegt, um ihn feiner auszuspinnen, und mit scheinbaren Gründen zu stützen, das lehren

ren die Beyspiele eines Johann von Damaskus, Thomas von Aquino, Anselmus und anderer.

Besonders ist die Vernachlässigung und Cultur des guten Geschmacks nicht ohne einen wichtigen Einfluß auf den Zustand der Dogmen. Wenn die Religionslehrer ihr Gefühl für das Schöne, Edle und Einfache schärften, wenn besonders das Studium der unübertrefflichen Meisterwerke des griechischen und römischen Alterthums ihren Geist erhellte und ihren Blick berichtigte, dann zeigten sich auch die Früchte dieses Studiums in ihren Bemühungen um die Dogmatik. Ihr gebildeter Geschmack lehrte sie unnütze Speculationen und Abschweifungen entfernen, den unverständlichen Wörterkram verbannen, und die Religion auf eine fruchtbare und ihres Inhalts würdige Art vortragen. Unter solchen ehrwürdigen Männern, denen die Theologie so viel zu verdanken hat, will ich nur einen Erasmus und einen Melanchton nennen. — Flieht hingegen der gute Geschmack aus den Gefilden der Theologie, dann schrumpft die Dogmatik zum dürren Gerippe zusammen, der Scharfsinn artet in Grübeley, die Bestimmtheit in Terminologiensucht, und die Gründlichkeit in Spitzfindigkeit aus. Wer z. B. die sogenannten scholastischen Theologen, einen Anselm, Abälard, Thomas von Aquino liest, der wird nicht umhin können, den Tiefsinn dieser Männer zu bewundern, und er würde mit Vergnügen ihrem oft gar nicht alltäglichen Ideengange folgen, wenn ihn nicht jede Seite daran mit Verdruß erinnerte, daß wohl scharfer Untersuchungsgeist, nicht aber ein geläuterter Geschmack das Erbtheil der Scholastiker war.

Obgleich die Cultur der Wissenschaften und des Geschmacks überhaupt in einem genauen Zusammenhange mit dem Zustand der Dogmatik gestanden hat; so hat doch vorzüglich der Gebrauch einiger Hülfswissenschaften, nämlich der Bibelerklärung, der Philosophie und Geschichte einen unmittelbaren Einfluß auf die Bildung der Dogmen gehabt.

Die Schriften des A. und N. T. sind von den Christen von den frühern Zeiten an als eine ächte Erkenntnißquelle ihrer Religionslehre betrachtet worden, und mußten nothwendig vor einer unsichern Ueberlieferung den Vorzug behaupten, um die reine Lehre Jesu zu erkennen. Wenn nun die heilige Schrift den Händen der Christen entrissen, wenn sie als ein dunkles oder gar gefährliches Buch zurückgesetzt wurde; so entstand daraus die unausbleibliche Folge, daß der Glaube der Christen ganz von dem Ansehn der Lehrer abhieng, und mit vielen neuen Zusätzen überladen wurde. Hingegen der freyere Gebrauch und das sorgfältigere Studium der Bibel führte eine Verbesserung der Lehre herbey. Denn manches Dogma mußte alsdann von selbst fallen, weil sich von ihm keine Spur in der Bibel fand, oder es wohl gar den Aussprüchen derselben widersprach.

War der Gebrauch der Bibel so wichtig; so mußte auch viel davon abhängen, ob und wie man sie verstand. Wenn die Grundsprachen vernachlässigt wurden; so hielt man sich an Uebersetzungen, die selten treu genug den Urtext ausdrückten, und man kam in Gefahr, auf die Autorität der Bibel Sätze zu behaupten, wovon in dem Urtext sich keine Spur fand. Beyspiele hiervon sind

zahlreich. Die ältern Christen lehrten, daß Gott die Völker der Erde unter die Engel ausgetheilt, sich selbst aber die Aufsicht über das Israelitische Volk vorbehalten habe. Sie lehrten ferner, daß ein Theil der Engel die Töchter der Menschen zur Unkeuschheit verführt habe, und darüber von Gott verstoßen worden sey. Die erste dieser Meinungen ist aus 5. B. Mos. 32, 8. 9. die letzte aus 1. B. Mos. 6, 2. entsprungen. Beyde würde man nicht in der Bibel gefunden haben, wenn man sich nicht blos an die alexandrinische Version des A. T. gehalten hätte. Am deutlichsten zeigen sich aber die Folgen des vernachlässigten Urtextes an den lateinischen Kirchenvätern, die, eingeschränkt auf ihre lateinische Uebersetzung, aus dieser manche Sätze ableiteten, die sie bey mehrerer Sprachkunde gewiß nicht aus der Bibel hätten ableiten können. Bey Augustin, der doch als Ausleger lange bewundert und nachgeahmt worden ist, trifft man auf mehrere Beyspiele hiervon.

Doch nicht Sprachkunde allein, sondern auch richtige hermeneutische Grundsätze sind es, welche zur Ableitung der Religion aus den Urkunden des Christenthums erfordert werden. Sie sind gleichsam das Glas, wodurch man die Bibel ansieht, die nach der Farbe des Glases auch verschiedenerley Gestalten zeigt. Wenn man bey Erklärung der christlichen Religionsschriften eine gewisse Regel zum Grunde legt, von welcher der herausgebrachte Sinn sich nicht entfernen soll, so wie z. B. das Ansehen der Kirche oder einzelner berühmter Lehrer; oder wenn man künstlichen Allegorien nachjagt, und in den Worten der Bibel neben dem einfachen Sinn noch verborgene geheimere Deutungen aufsucht: so muß eine

solche Erklärungsart auf ganz andere Resultate führen, und ganz andere Materialien zur Religionstheorie liefern, als wenn man den Sinn der heiligen Schriften nach grammatischen Regeln untersucht, und sich in die Zeiten und Umstände der Schriftsteller versetzt. — Um sich davon zu überzeugen, wie großen Einfluß die Veränderung der Exegese auf die Umbildung der Dogmen hat, dürfen wir nur ein neues System der Dogmatik mit einem vor vierzig Jahren geschriebenen vergleichen. Es wird dann auf den ersten Blick sichtbar werden, wie manche Sätze, die man vorher unverkennbar deutlich in der Bibel zu finden glaubte, als unbiblisch aus dem Christenthum entfernt, oder doch anders bestimmt worden sind, seitdem Ernesti und Semler andere hermeneutische Grundsätze eingeführt haben.

Zu den Veränderungen der Dogmen hat auch der Zustand der Philosophie sehr viel beygetragen. Freilich darf der Inhalt einer geoffenbarten Religion nur auf einem hermeneutischen und historischen Wege gesucht werden, und es ist als eine Art von Verfälschung anzusehen, wenn dabey die Philosophie sich einmischt. Allein wenn dieser Inhalt gefunden ist, so kann man der Frage nicht ausweichen, wie fern er mit der Philosophie vereinbar sey, und man kann die Nothwendigkeit der letzten, jenen Inhalt zu bearbeiten, zu prüfen, zu unterstützen, unmöglich verkennen. Bald hatte nun die Philosophie Freunde, welche sie als ein bewährtes Hülfsmittel der Theologie empfahlen, bald Gegner, welche behaupteten, daß durch ihren Gebrauch die Würde der göttlichen Wahrheit entweiht werde. Zuweilen betrachtete man sie nur als ein dienstbares Werkzeug, um das schon vorher

festgesetzte kirchliche System zu unterstützen, und man gestattete blos bey der Form der Dogmatik, bey der Auswahl und Ausführung der Beweise, und bey der Ordnung der Sätze ihre Anwendung. Hingegen über die Materie der Dogmatik durfte sie sich keinen Zweifel erlauben, ohne eines strafbaren Angriffs auf das Heiligthum der Religion beschuldigt zu werden. Zuweilen hingegen wußte sie entweder öffentlich oder in der Stille die ihr gesteckten Schranken zu überschreiten, und sich von einer Dienerin zur Gebieterin emporzuschwingen. Nothwendig mußte die Dogmatik ganz anders bearbeitet werden, je nachdem man von dem einen oder andern Gesichtspuncte ausging. Oft entstand zwischen den Freunden und Feinden der Philosophie ein harter Kampf, und wenn die letzten die Oberhand behielten, so war davon die natürliche Folge, daß die Dogmatik die Farbe der herrschenden Philosophie des Zeitalters trug und bald in ein Platonisches, Aristotelisches, Cartesianisches, Wolfisches, oder Kantisches Gewand gekleidet erschien, so wie die Mode es mit sich brachte. Dabey gründete man jedesmal die Dogmen dem äußern Anscheine nach, auf die Bibel, allein in der That lieferte sie die herrschende Philosophie, und die Bibel wurde nur dazu gebraucht, um zu den philosophischen Resultaten ihre Bestätigung zu geben, eine Bestätigung, die man ihr, wenn sie nicht mit Leichtigkeit zu finden war, durch gewaltsame Erklärungen abpreßte, und dessen ungeachtet rühmte sich jedes Zeitalter des Verdienstes, sein System in die schönste Harmonie mit der Bibel gesetzt zu haben.

Endlich nimmt auch die theologische Geschichte eine Stelle unter den Wissenschaften ein, welche zur Verän-

änderung der Religionslehre beytragen können. Ein unpartheyisches Studium der Geschichte deckt den Ursprung der Meinungen auf, und macht dadurch manche als spätere unächte Zusätze zu dem Christenthum kenntlich. Sie befreyt von vielen Vorurtheilen, und führt zu einer unbefangenen Untersuchung. Der Glaube z. B. an das hohe Ansehn der Kirchenversammlungen muß nothwendig fallen, wenn die Geschichte ihre Verfassung und die Art ihres Verfahrens unpartheyisch enthüllt. Indeß hat doch die Geschichte zur Veränderung der Dogmatik nicht so viel gewirkt, als sie wohl hätte wirken können, weil die freyere Bearbeitung derselben ein Verdienst ist, das die verflossenen Jahrhunderte den neuesten Zeiten übrig gelassen haben.

Alle diese angeführten Ursachen wirkten auf die Bildung der Dogmen bald mehr bald weniger, bald stiller und unmerklicher, bald lauter und offenbarer. Immer lag die Lehre Jesu zum Grunde, aber die Modificationen, welche sie erhielt, waren unzählig.

Dritter Abschnitt.

Werth und Nutzen der Dogmengeschichte. 1)

§. 10.

In unsrer Zeit, wo so viele den Kreis ihrer Studien möglichst einschränken, und alles, was nicht unmittelbar für ihre Bestimmung nothwendig ist, unter die Classe des Ueberflüssigen setzen — eine besonders bey jungen Theologen sehr gewöhnliche, obgleich nicht rühmliche Denkungsart — da kann leicht die Frage entstehen: Wozu nützt Dogmengeschichte? Ist es nicht genug, die Religionslehren zu kennen, die zu unsrer Zeit als gültig und brauchbar angenommen werden? Wozu also Zeit und Fleis verwenden, um längst vergessene, oder gar thörichte Meinungen kennen zu lernen? Es ist, da solche Fragen gar leicht entstehen können, und oft wirklich entstehen, wohl nicht überflüssig, einige Untersuchungen anzustellen, was man sich für Vortheile von dem Studium der Dogmengeschichte versprechen dürfe.

§. 11.

Die Bestrebungen des menschlichen Geistes, nach Erweiterung, Berichtigung und Befestigung seiner Kennt-

1) *Ioh. Aug. Ernesti* de Theologiæ historicæ et dogmaticæ coniungendæ necessitate. Lipſ. 1759. Wieder abgedruckt in Ernesti opuſculis theologicis. Lipſ. 1773. ed. 2. Lipſ. 1792.

Ludov. Wachler proluſio de Theologia ex Hiſtoria dogmatum emendanda. Rintel. 1795. 4.

Kenntnisse, zu beobachten, ist ohne Zweifel ein interessantes und lehrreiches Geschäfft. Der menschliche Geist strebt vorwärts, sucht neue Wahrheiten auf, verwirft vorher angenommene Meinungen, sucht seine Einsichten zusammenhängender und vollständiger zu machen, aber oft wird er durch Hindernisse aufgehalten, durch widrige Umstände zurückgeworfen, und verfällt leicht auf Irrthümer, indem er die Wahrheit selbst ergriffen zu haben glaubt. Belege hierzu stellt uns die Culturgeschichte der Menschen überhaupt, besonders aber die Geschichte der christlichen Dogmen dar. Sie macht die Fortschritte und Rückschritte des menschlichen Geistes gerade in einer der wichtigsten Angelegenheiten sichtbar, wie er bald durch Unwissenheit geblendet, und durch Aberglauben getäuscht, den Zweck und die Würde der Religion verkannte; bald die Fesseln des Aberglaubens abwarf, und einer reinern Gotteserkenntniß und Gottesverehrung zueilte. Könnte es dem denkenden Menschen gleichgültig seyn, wie die Christen, denen Jesus den Weg der reinern Religion vorgezeichnet hatte, auf dieser einmal eröffneten Bahn fortgiengen, oft auf Irrwege geriethen, dann durch Umschweife sich wieder ihrem Ziel näherten? Wem Cultur der Menschheit wichtig ist, für den wird auch die Bemerkung der Veränderungen, welche das Christenthum erfuhr, der Kampf zwischen Licht und Finsterniß, wo bald das erste, bald die letzte siegte, kurz die ganze Dogmengeschichte nicht ohne Interesse seyn, weil sie die Ausbildung und Verbildung der religiösen Ideen unter einem beträchtlichen und vorzüglich merkwürdigen Theile der Menschen, nämlich den Christen schildert.

§. 12.

§. 12.

Besonders aber ist die Dogmengeschichte wichtig für den Christen, und doppelt wichtig für den Theologen. Wer zu der Religion Jesu sich bekennt, und vorzüglich, wer ein denkender Lehrer dieser Religion seyn will, der kann sich kaum der Frage erwehren: Woher die Religion, zu der ich mich bekenne, die ich vortrage? War sie von ihrem Anfang an das, was sie jetzt ist, oder durch welche Reihe von Veränderungen ist sie in ihren gegenwärtigen Zustand gekommen? Welche Schicksale hat sie unter den Menschen gehabt, und wie ist sie durch menschlichen Erfindungsgeist allmählich ausgebildet oder entstellt worden? Die Beantwortung dieser Fragen liefert die Dogmengeschichte, indem sie zeigt, wie die Lehre Jesu von ihrem Ursprung an ist erhalten, in mancherley Gestalten umgegossen, mit Zusätzen überladen, oder von Zusätzen gereinigt worden, und es übersehen läßt, was die christliche Religion anfangs war, und nachher geworden ist, und wie und wodurch sie das geworden ist. Wäre es für den Lehrer dieser Religion nicht beschämend, mit allen diesen Schicksalen derselben unbekannt zu seyn?

Da man von dem Lehrer auch eine gelehrte und systematische Kenntniß der Religionslehre, die er vorzutragen hat, fordert, und zwar mit vollem Recht fordert; so ist auch in dieser Rücksicht die Dogmengeschichte von vorzüglicher Brauchbarkeit, sowohl um das theologische System richtig zu verstehen, als auch um es richtig zu beurtheilen. Die systematische Dogmatik ist erst nach und nach gebildet, und in jeder Periode nach den Zeitbedürfnissen geformt worden. So viele Bestimmungen haben

ben blos daher ihren Ursprung, weil man gewissen Irrthümern entgegen arbeiten, oder gewissen Misbräuchen vorbeugen wollte. Wie ist es also möglich, das theologische System und einzelne Bestimmungen desselben recht zu verstehen, wenn man mit den Veranlassungen und Ursachen nicht bekannt ist, durch welche die Theile desselben einzeln gebildet, auf mehrerley Art verbunden und getrennt wurden, bis sie nach manchen Veränderungen ihre jetzige Gestalt erhielten. Es läßt sich, um nur ein Beyspiel anzuführen, von dem Lehrbegriff der Protestanten keine vollständige Kenntniß erwerben, ohne damit die Lehrsätze der Parthey, von der sie ausgiengen, und manche Behauptungen der Scholastiker, denen sie widersprachen, zu vergleichen. Die Dogmengeschichte zeigt also, warum und wie jeder Artikel die Stelle in der Dogmatik erhalten habe, die er noch jetzt behauptet, und führt dadurch auf den richtigen Gesichtspunct, aus dem man ihn anzusehen hat. Sie leistet aber noch mehr, sie lehrt nämlich die Verdienste, sowohl der ältern als neuen Theologen, gehörig beurtheilen und schätzen. Es ist ein sehr gewöhnlicher Fehler unserer Zeit, daß man von ältern Schriftstellern sehr geringschätzig urtheilt, und über ihre Schwächen und Verirrungen sich nicht genug verwundern kann. So lacht z. B. Mancher über die Spitzfündigkeit der Scholastiker, den jene in einem gewissen Betrachte große Männer, wenn er zu ihrer Zeit gelebt hätte, kaum zum Abschreiber hätten gebrauchen können. Vor solchen absprechenden Urtheilen bewahrt die Dogmengeschichte. Sie zeigt, wie weit schon die ältern Theologen vorgearbeitet haben, und wie sie, wegen der Umstände ihrer Zeit und wegen mancherley Hindernissen das nicht leisten konnten, was unser Zeitalter, das auf

den Schultern der Vorwelt steht, leisten kann. Erst müssen Materialien zusammengetragen und einzeln verarbeitet werden, dann werden mancherley Systeme erbaut, und wieder eingestürzt, bis endlich aus den Trümmern derselben ein neues festeres System aufgeführt werden kann. Die Dogmengeschichte läßt also den Verdiensten der ältern Theologen Gerechtigkeit wiederfahren, und zeigt, daß manches nicht neu sey, was auch in den neuern Zeiten als neu ist gesagt worden. Zugleich macht sie aber die Vorzüge der neuern Dogmatik anschaulich. Sie zeigt unwidersprechlich, wie viel diese durch bestimmtere Begriffe und schärfere Beweise, durch genauere Absonderung des Wichtigen von dem Unwichtigen, des Gewissen von dem Problematischen, durch lichtvolle Ordnung und praktische Behandlung vor der ältern voraus habe. Die Geschichte leitet also zu einer richtigen und unpartheyischen Vergleichung der ältern und neuern Theologen, und lehrt die Vorzüge der neuern schätzen, ohne deswegen ungerecht gegen die ältern zu werden.

§. 13.

So bedeutend dieser Nutzen auch ist, so wird er doch durch einen andern größern überwogen. Durch Dogmengeschichte wird nämlich die Scheidung des ächten Christenthums von unächten Zusätzen ungemein erleichtert. Die Lehre Jesu ist auf mancherley Art von ihren Bekennern verdunkelt, entstellt, und mit ganz fremdartigen Zusätzen überladen worden. Durch die Reformation im 16ten Jahrhundert warfen die Protestanten sehr viele solcher Zusätze weg, welche Unwissenheit und Aberglaube eingeführt, und geistlicher Despotismus geheiligt hatte; allein ich darf es wohl hier als ausgemacht vor-

aus-

aussetzen, daß auch nach dieser wohlthätigen Veränderung an dem Lehrbegriff der Christen noch manches zu bessern übrig geblieben ist. Einen Weg, um bey diesen Verbesserungen glücklich fortzuschreiten, zeigt die Dogmengeschichte. Indem sie nämlich den Ursprung, und die Veranlassung, wie manche Vorstellungen in das Christenthum gekommen sind, durch welche Mittel man ihnen Ansehn und Gültigkeit verschafft hat, aufdeckt; so bereitet sie dadurch das Urtheil vor, was als wahres Christenthum beybehalten, und was als unnütz oder als schädlich weggeworfen werden müsse.

Um inzwischen der Dogmengeschichte nicht einen Werth beyzulegen, den sie bey genauerer Untersuchung nicht behaupten möchte, muß ich bemerken, daß die Scheidung der Lehre Jesu von fremdartigen Zusätzen auf dem historischen Wege zwar vorbereitet, aber nicht vollendet werden kann. Gegen die katholische Kirche freylich leistete sie in diesem Stück vorzügliche Dienste. Eine Kirche die auf Harmonie ihrer Meinungen mit dem christlichen Alterthum stolz war, die behauptete, daß die christliche Lehre von ihrem Ursprung an in ihr ganz unverändert fortgepflanzt worden sey, konnte nicht besser widerlegt werden, als wenn man ihr aus der Geschichte zeigte, daß gerade ihre unterscheidenden Glaubensartikel den ersten Christen gänzlich unbekannt gewesen, und erst in Zeiten der Unwissenheit und des Aberglaubens erfunden und festgestellt worden seyen. Die Reformatoren, und überhaupt die Polemiker gegen die Katholischen konnten deswegen mit Recht dieser Beweisführung sich bedienen. Allein außer dem kann die Dogmengeschichte nicht für sich allein einen entscheidenden

den Beweis darbieten, ob eine Lehre ächt christlich sey oder nicht. Wollte man eine Lehre deswegen als einen Bestandtheil des Christenthums ansehen, weil sie von den Christen der ersten Jahrhunderte schon ist geglaubt und gelehrt worden; so müßte man vergessen, daß die ersten Christen, welche von Jesu und seinen Aposteln ihren Unterricht empfiengen, aus dem Judenthum oder Heidenthum so manche Vorstellungen mitbrachten, die sich in ihren neuen Glauben einmischten, und nun unter den Christen als Stücke ihres Glaubens fortgepflanzt wurden, kurz man müßte eine dogmatische Tradition behaupten, deren unverfälschte Reinheit schwer zu beweisen seyn möchte. — Auch umgekehrt möchte ich nicht allgemein behaupten, daß eine Lehre deswegen von der Reihe der christlichen durchaus auszuschliessen sey, weil sie in den ersten Jahrhunderten nach Christo nicht gelehrt wurde, oder bekannt war. Denn die Männer, deren Schriften aus den ersten christlichen Jahrhunderten noch übrig sind, verdienen eben nicht das Lob geschickter und glücklicher Exegeten, und es wäre daher nicht unmöglich, nicht einmal unwahrscheinlich, daß erst ein späteres Zeitalter den wahren Sinn mancher Aussprüche Jesu und der Apostel richtig gefaßt haben könnte, den man vorher vielleicht viele Jahrhunderte hindurch übersehen hatte. — Sind aber auch diese Bemerkungen gegründet, kann man gleich die Dogmengeschichte nicht als den entscheidenden Probirstein, was ächt christlich, oder nicht sey, ansehen; so bleibt sie doch immer ein schätzbares Hülfsmittel zu diesem Zweck. Wenn nämlich von einer Lehre gezeigt werden kann, daß sie erst in spätern Zeiten aufgekommen ist, wenn die trüben Quellen aufgedeckt werden können, aus denen sie entsprang, und die Mittel, wodurch sie in dem

dem christlichen Lehrbegriff herrschend geworden ist, so entsteht dadurch ein gerechter Verdacht, daß sie nie zu der ursprünglichen Religion Jesu gehört habe. Freilich darf das weiter nichts als Verdacht erregen. Denn eine Lehre des Christenthums könnte lange in Schatten gestellt seyn, und dann nachher an das Licht hervorgezogen werden; sie könnte auf einem sehr unsichern Wege hervorgegangen seyn, und durch sehr widerrechtliche Mittel sich behauptet haben, und doch sich bey einer unpartheyischen Prüfung als wahr und brauchbar bewähren. Wie oft spielt der Zufall eine Entdeckung einem Manne und einem Zeitalter in die Hände, wo man sie nicht erwarten sollte! Allein ein solcher Verdacht ermuntert doch zur Aufmerksamkeit, und einer weitern Untersuchung, und kann dann durch exegetischkritische Gründe zu einer völligen Entscheidung gebracht werden.

§. 14.

Wären aber auch alle die bisher angeführten Vortheile von geringerer Bedeutung als sie sind; so würde die Dogmengeschichte schon deswegen schätzbar seyn, weil sie geschickt ist, den Theologen gerade in die Geistesstimmung zu versetzen, deren er zu der glücklichen Bearbeitung seines Fachs so sehr bedarf. Was hat von jeher der Theologie mehr geschadet, als der Partheygeist, der Enthusiasmus, mit dem man sich für oder gegen eine Meinung mit unbiegsamer Festigkeit interessirte, und ihrer Vertheidigung oder Bestreitung mit dem Eifer eines Ritters, der siegen oder sterben will, sich widmete? Dieses hat allemal die unausbleibliche Folge gehabt, daß man die streitigen Gegenstände nur einseitig betrachtete, und die übrigen Ansichten derselben vernachlässigte.

Es

Es hat die Folge gehabt, daß die Ruhe und Unbefangenheit des Geistes verloren gieng, welche zur sorgfältigen Abwägung der Gründe und Gegengründe so nöthig ist, und die allein vor übereilten absprechenden Urtheilen bewahren kann. Ein wirksames Mittel, um sich vor jenem schädlichen Partheygeist zu verwahren, ist das Studium der Dogmengeschichte. Wer in ihr den Wechsel der Vorstellungen, die oft eben so schnell als die Moden der Frauenzimmer auf einander folgten, beobachtet, wer in ihr gesehen hat, wie einmal das als unumstößliche Wahrheit behauptet wurde, was ein folgendes Zeitalter als Irrthum verwarf, der wird anfangen ein bescheidenes Mistrauen in menschliche Meinungen, und folglich auch in seine eigne zu setzen. Er wird sich von dem Ton seines Zeitalters, das sich unbedingt für gewisse Lieblingsideen erklärt hat, nicht ohne Untersuchung fortreißen laßen. Das Vorurtheil der Auctorität wird ihn nicht fesseln, denn er hat aus der Geschichte gesehen, wie wenig Werth man auf die Aussprüche, selbst zahlreicher Versammlungen von Bischöffen, legen kann. Er wird aber auch nicht sich von dem Glanz der Neuheit blenden lassen, weil er oft bemerkt hat, daß manches, was für neu ausgegeben wird, es nicht ist, und das manches, was anfangs durch seine Neuheit fast allgemein gefiel, gar zu schnell veraltet ist.

Eine neuere Erscheinung in der Theologie kann diese Bemerkung bestätigen. Als der große Königsberger Philosoph die bisherigen philosophischen Systeme einer strengen Kritik unterwarf, und ein neues zu gründen begann, und man seine Grundsätze auch auf die Theologie anwandte, zeigte sich der Enthusiasmus, von dem ich eben

eben redete, auf eine auffallende Art. Einige, hingerissen von Verehrung für die kritische Philosophie und ihren Stifter, fanden im ganzen neuen Testament durchaus Kantische Ideen, hielten keinen Volksvortrag für gründlich, wenn in ihm nicht die neue Terminologie schimmerte, und sahen auf jeden, der einen ihrer Sätze bezweifelte, mit einem Blick von Verachtung herab, der ihm selbst alle gemeine Menschenvernunft abzusprechen schien. Andre eiferten eben so heftig gegen diese Philosophie, fanden sie gefährlich für die Religion, und offenbar hinführend zum Skepticismus oder andern noch schlimmern Uebeln. — Wer mit Geschichte vertraut ist, wird bey allen diesen Erscheinungen weniger befremdet seyn. Ihm ist es bekannt, daß man von jeher Philosophie mit der Religion verbunden hat, und daß jeder Versuch einer neuen Verbindung anfangs eine Gährung der Gemüther erregt hat. Ihm ist es auch bekannt, daß die Freunde des Neuen sowohl, als die Anhänger des Alten im Anfange des Kampfs jedesmal in Uebertreibungen gefallen sind, bis nach verkühlter erster Hitze des Streits beide streitende Partheyen einander allmählich sich näherten. Als unbefangener Zuschauer wird er also in dem gegenwärtigen Falle den einzigen Wunsch hegen, daß die Theologen die wichtigen Winke und Aufklärungen, die Kant ihnen gegeben hat, dankbar nützen mögen, aber ohne durch das Ansehn eines großen Mannes ihrem eignen Nachdenken Fesseln anlegen zu lassen, und in blinde Nachbeterey zu versinken, ohne die Exegese durch philosophische Künsteley zu entstellen, und ohne den populären Religionsunterricht mit unverständlichen Wörtern zu überladen, weil alles dies, wie das Beyspiel der Wolfischen Periode zeigt, eben nicht die Dank-

barkeit, aber wohl der Tadel der Nachwelt erwarten darf. Ich würde dem angehenden Theologen also auch um deswillen die Dogmengeschichte empfehlen, um sich dadurch vor dem begeisterten Eifer für gewisse Meinungen oder Partheyen zu verwahren, und seinen Sinn für liberale Theologie empfänglich zu machen. Denn sie wird für ihn eins der bewährtesten Verwahrungsmittel gegen die Einseitigkeit werden, welche den philosophirenden Theologen unfehlbar anhängt, so bald sie, unbekannt mit dem, was vor ihnen gesagt und geleistet worden ist, blos mit ihrem Scharfsinn, — oder was noch schlimmer ist — mit dem von ihrem Meister erlernten philosophischen System überall auszureichen glauben.

Mit diesem eben angeführten Vortheil der Dogmengeschichte hängt noch ein andrer genau zusammen, daß sie nämlich Duldsamkeit gegen fremde Meinungen einflößt, und den polemischen Geist erstickt. Wer die mannichfachen Vorstellungen der Menschen nebst ihren Ursachen aufmerksam studirt hat, weis, wie viel bey Behauptungen und Urtheilen, auf besondere Umstände, auf den Gesichtspunct, aus dem man die Sache ansieht, ankommt. Es wird ihm durch unzählige Erfahrungen klar, wie unmöglich bey Menschen von verschiedenen Talenten, Graden der Bildung, und Rücksichten eine völlige Uebereinstimmung der Meinungen sey, und wie unbillig es ist, von andern zu verlangen, daß sie gerade aus seinem Gesichtspuncte die Sache betrachten, und ihre Vorstellungsart gegen die seinige aufgeben sollen. Die Dogmengeschichte führt also zur Verträglichkeit und zur vorsichtigen Schonung fremder Meinungen, auch dann, wenn sie nach unserer Einsicht ungegründet wären. Die traurigen Exempel,

pel, welche sie voh den Folgen der Herrschaft über Meinungen, und der Anmaßung, andern vorschreiben zu wollen, was sie glauben sollen, aufstellt, empfehlen stärker als alle Regeln die Erinnerung des Apostels: Αληθευειν εν αγαπη.

Ohne also zu befürchten, daß man durch falsche Hoffnungen täusche, darf man dem angehenden Theologen versprechen, daß der Fleis, den er auf Dogmengeschichte wendet, sich belohnen werde, und daß er durch sie seinem Zweck, wenn es ihm anders nicht blos um oberflächliche, sondern um gründliche Kenntniß seines Fachs zu thun ist, um vieles näher kommen werde.

Vierter Abschnitt.

Quellen der Dogmengeschichte. 1)

§. 15.

Eine Geschichte aus den Quellen schöpfen heißt die Begebenheiten aus den frühesten und sichersten Nachrichten, welche vorhanden sind, unmittelbar hernehmen, also sich durchaus an solche Zeugnisse halten, deren Urheber entweder selbst Theilnehmer, Augenzeugen und Zeitgenossen der erzählten Thatsachen waren, oder doch den Eigenschaften der Theilnehmer, Augenzeugen und Zeitgenossen am meisten sich nähern. Wer z. B. den Lehrbegriff eines alten Schriftstellers aus dessen eignen Werken sich bekannt macht, hat seine Kenntniß aus der Quelle geschöpft, wer hingegen denselben Lehrbegriff nur aus den Berichten späterer Schriftsteller beschreibt, schöpft blos aus abgeleiteten Bächen, welche gewöhnlich getrübt zu seyn, und etwas Fremdartiges angenommen zu haben pflegen. — Schon aus dieser Erklärung erhellt, daß die Geschichte überhaupt und die Dogmengeschichte insbesondere nur dadurch ihr erstes Erforderniß — Wahrheit und Zuverlässigkeit erhalten kann, daß sie aus den Quellen geschöpft wird. Ohne Quellenstudium schwebt der Geschichtschreiber in beständiger Gefahr, den berühmten Männern der Vor-

1) Chr. Wilh. Fr. Walch kritische Nachricht von den Quellen der Kirchenhistorie. Leipzig 1770. 8. Wenn gleich diese Schrift auf die Kirchengeschichte überhaupt sich bezieht, so sind doch die darin aufgestellten Grundsätze auch für die Dogmengeschichte insbesondre wichtig und brauchbar.

Vorzeit eine Denkungsart, Meinungen und Urtheile zuzueignen, welche ihnen fremd waren, und man wird in seiner Erzählung bald die Richtigkeit bald wenigstens die Genauigkeit vermissen. Da also die Dogmengeschichte nur dadurch Werth erhält, daß sie aus den Quellen geschöpft ist; so darf eine allgemeine Nachricht von diesen Quellen und von ihrem Gebrauche hier nicht fehlen, wenn gleich die Gränzen eines Handbuchs nicht gestatten, ausführlichere Untersuchungen darüber anzustellen.

Die **Quellen** der Glaubenslehre bestehen aus Schriften, in denen sich Nachrichten über die religiösen Vorstellungen der Christen finden, (denn andere Denkmale sind zu diesem Gebrauche selten von einiger Erheblichkeit) die in öffentliche und Privatschriften eingetheilt werden. Für öffentliche werden alle die gehalten, welche von ganzen christlichen Gesellschaften, oder im Namen derselben von ihren Vorstehern aufgesetzt sind. In diese Reihe gehören zuerst alle öffentliche Glaubensbekenntnisse oder Symbola. Da sie entweder durch gemeinschaftliche Verabredung oder durch eine äußere Auctorität festgesetzt wurden, da sie öfters lange das Ansehen einer Glaubensregel behauptet haben; so sind sie vorzüglich glaubwürdig und brauchbar, um den Lehrbegriff der kirchlichen Parthey kennen zu lernen, welche sie aufgestellt hat. Indessen wird doch bey dem Gebrauche solcher Glaubensbekenntnisse eine doppelte Vorsicht zu beobachten seyn. Einmal muß darauf geachtet werden, wie weit sich ihr Ansehen und ihre Gültigkeit erstreckt habe. Denn Glaubensregeln, welche man in dem einen Lande einführte, blieben zuweilen den Gemeinden anderer Länder unbekannt, oder wurden gar von ihnen verworfen.

Zweytens muß auch die Dauer ihres Ansehens sorgfältig bemerkt werden. Zuweilen wurden Glaubensbekenntnisse wieder abgeändert, oder sie verloren auch ohne förmliche Abschaffung allmählich ihre verbindende Kraft, so daß sich aus ihnen nicht länger die herrschenden Religionsmeinungen bestimmen lassen. 2)

Da der christliche Glaube durch die Kirchenversammlungen eine Menge von Bestimmungen erhalten hat; so müßen die Acten von diesen ebenfalls eine reichhaltige Quelle der Dogmengeschichte seyn. Die Kirchenversammlungen gaben öfters dem Glauben der Christen eine neue Richtung, die Jahrhunderte hindurch fortdauerte, warfen einige Meinungen in die Classe der Ketzereyen, und stempelten andre zu Glaubensartikeln, bestimmten neue Formeln, und legten ein Gewicht auf Lehren, die man vorher für weniger wichtig gehalten hatte. Sie wurden von den Christen mit einer bewunderungsvollen Ehrfurcht angesehen, aus der die festeste Anhänglichkeit an ihre Aussprüche entstand. Aus den Acten dieser Concilien lernen wir nicht nur, was auf solchen Versammlungen in Absicht auf die Glaubenslehre festgesetzt worden ist; sondern auch die Veranlassung und Ursachen neuer Bestimmungen, und den Gang, den man bey Festsetzung derselben genommen hat. Aus ihnen werden also zahlreiche Bemerkungen über die Fortschritte und Veränderungen der theologischen Denkungsart geschöpft. Bey jedem Concilium wird aber genau untersucht werden müssen,

2) Die Glaubensbekenntnisse der ersten fünf Jahrhunderte sind gesammelt in Bibliotheca symbolica vetus cura et studio C. G. Franc. Walchii. Lemgov. 1770. 8.

sen, wieweit und in welchen Gegenden seine Entscheidungen und Verordnungen angenommen worden sind, und wie lange sie ihre Gültigkeit behauptet haben. 3)

Auch die Schreiben, welche von den kirchlichen Oberhäuptern einer oder mehrerer Länder erlassen wurden, können unter die öffentlichen Urkunden gerechnet werden, da die Verfasser als Repräsentanten der Geistlichkeit in ihrer Provinz betrachtet wurden, und ihre Anweisungen von ihren Untergebenen mit Ehrfurcht und Folgsamkeit aufgenommen werden mußten. Sie sind wichtige Denkmaale für den Zustand der in ihrer Diöces herrschenden Dogmatik, ob man gleich nicht zu der Voraussetzung berechtigt ist, daß alle und jede Lehrer mit allen dogmatischen Vorstellungen ihrer Oberhäupter übereingestimmt haben. Am wichtigsten darunter sind insbesondre die Schreiben der römischen Bischöffe, welche so viele Jahrhunderte hindurch als die obersten Richter in Glaubenssachen von den Abendländern verehrt wurden. 4) — Auch die Gesetze, welche ei-

3) Von den Acten der Kirchenversammlungen ist die vollständigste, freilich mit manchen überflüssigen Zusätzen beladene und noch nicht vollendete Ausgabe: Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio - editio novissima a *Ioh. Dominico Mansi.* Florentiæ 1769. seqq. bis jetzt 31 Bde in folio. Georg Daniel Fuchs Bibliothek der Kirchenversammlungen in Auszügen und Uebersetzungen. Leipz. 1780-1784. 4. Theile 8. ist ein sehr brauchbares Werk, das aber nur die Synoden des vierten und fünften Jahrhunderts umfaßt.

4) Die Schreiben der römischen Bischöffe sind nicht nur in die Sammlungen der Concilienacten eingerückt, sondern auch in

einige Kaiser, z. B. Justinian der I, über dogmatische Gegenstände gaben, sind nicht weniger aller Aufmerksamkeit werth.

Liturgien oder Vorschriften über die Anordnung der öffentlichen Gottesverehrung können ebenfalls unter die Quellen der Dogmengeschichte gerechnet werden. Gebräuche und Lehren standen nicht nur in einer genauen Verbindung, und entsprangen oft wechselweis aus einander; sondern man kann auch aus den Ausdrücken und Vorstellungen, welche in liturgischen Schriften vorkommen, häufig die dogmatische Vorstellungsart des Zeitalters erkennen, in welchem sie aufgesetzt worden sind. So hat z. B. Muratori das Alterthum der Lehre von der Brodverwandlung im Abendmahl aus den ältern Liturgien der römischen Kirche zu erweisen versucht. 5)

Zu

in besondern Werken gesammelt. Epistolæ Romanorum Pontificum -- a S. Clemente usque ad Innocentium III -- illustratæ studio et labore *Petri Coustant*. Tomus 1. Par. 1721. fol. Pontificum Romanorum a Clemente usque ad Leonem M epistolæ *genuinæ* -- curavit *C. Fr. G. Schœnemann*. Tom. 1. Gœtt. 1796 8. (ein verkürzter Abdruck von Coustant's Werke.) Bullarium Romanum a Leone M. usque ad Benedictum XIII. Luxenb. 19 Bde fol.

5) Liturgiarum Orientalium Collectio -- opera et studio *Eusebii Renaudotii*. Paris. 1715-1716. 2. Bde 4. Codex Liturgicus Ecclesiæ universæ -- recensuit et illustravit *Ios. Aloys Assemannus*. Romæ 1749-1766. Sechs Theile oder 13 Bde in 4. Die Sammlungen von speciellerem Inhalt können hier nicht angeführt werden.

Zuweilen können auch andere öffentliche Urkunden, die eigentlich keinen religiösen Inhalt haben, brauchbar seyn, wenn in ihnen, wie wohl öfters geschieht, Spuren von der dogmatischen Denkungsart ihrer Verfasser, oder ihres Zeitalters eingeflossen sind.

§. 16.

Die zweyte Gattung von Quellen findet sich in den Privatschriften einzelner Lehrer der Kirche, in denen dogmatische Lehren von mancherley Seiten, und in mancherley Gestalten vorgetragen sind. Da die Lehrer Führer der übrigen Christen in der Religionskenntniß waren; so können wir aus ihren Schriften die Kenntniß der Dogmen vorzüglich schöpfen. Allein die Schriften der Lehrer selbst sind von sehr verschiedener Wichtigkeit und Brauchbarkeit. Einige Schriftsteller wirkten ungemein viel auf ihre Zeitgenossen und die Nachwelt, und gaben oft dem Strome der Meinungen eine ganz neue Richtung. Andre hingegen waren bloße Nachbeter bekannter und im Ansehen stehender Meinungen, deren Zeugnisse und Urtheile zu sammeln nicht die Mühe belohnen würde. Einige Schriftsteller haben den Ruhm der Rechtglaubigkeit viele Jahrhunderte hindurch behauptet, Andere wurden dagegen entweder schon von ihren Zeitgenossen, oder von der Nachwelt, als Irrlehrer verschrien. Zuweilen führte selbst die Frage, ob ein gewisser Lehrer rechtglaubig sey, große Streitigkeiten herbey. Der Geschichtschreiber der Dogmen hat alle diese Schriften, sie mögen von katholischen oder von häretischen Verfassern herrühren, zu benutzen. Oft wird ihm der kurze Aufsatz eines denkenden Sonderlings mehr Stoff zu interessanten Bemerkungen geben, als

als er aus einem ganzen Haufen nach dem Modell der Kirchenlehre regelmäßig zugeschnittene Werker schöpfen kann, und die Vergleichung katholischer und antikatholischer Schriftsteller wird auf die Meinungen und Absichten beider streitender Theile neues Licht werfen. Nur wird er freilich die Bestimmung nicht aus dem Auge verlieren dürfen, wie weit die Meinungen der Verfasser die ihres Zeitalters, oder blos ihnen eigen waren, und eben so wenig wird er versäumen dürfen, den Schriften derjenigen Männer einen vorzüglichen Fleis zu widmen, welche zur Bildung und Veränderung der Dogmatik am meisten beygetragen haben. — Selbst die Schriften Eines Mannes sind bey weitem nicht in gleichem Grade für die Dogmengeschichte brauchbar. Am wichtigsten sind solche Schriften, worin blos die christliche Lehre erklärt und dargestellt wird, wie z. B. in den Apologien des Christenthums und in den Erklärungen des Glaubensbekenntnisses. Den zweyten Rang behaupten dogmatische Schriften, worin ein oder mehrere Dogmen absichtlich auseinander gesetzt werden, nur muß man bemerken, daß es den Schriftstellern mit manchen Speculationen, die sie wagen, oder mit manchen Beweisgründen, welche sie hervorbringen, nicht immer voller Ernst war. Unsicherer sind polemische Schriften, weil der Eifer wider Gegner leicht zu Uebertreibungen fortreißt, und weil in ihnen oft künstliche Wendungen gebraucht wurden, welche nicht aus Ueberzeugung, sondern lediglich aus der Begierde, den Gegner zu Boden zu schlagen, herflossen. Mit noch größerer Behutsamkeit müssen Predigten benutzt werden, weil in ihnen meistentheils ein unbestimmter declamatorischer Vortrag herrscht, weil sie oft mit großer Flüchtigkeit entworfen wurden, und weil endlich die Lehrer bey sol-

solchen Reden zuweilen aus Herablassung Sätze als wahr gelten liessen, welche sie sonst für falsch hielten. 1)

Endlich können auch die Nachrichten gleichzeitiger, oder doch nicht entfernter Geschichtschreiber unter die Quellen gerechnet werden, besonders wenn sie eine vorzügliche Sorgfalt darauf gewandt haben, die Beschaffenheit mancher christlicher Glaubensartikel anzumerken. So

1) Die Werke, welche Nachrichten von den kirchlichen Schriftstellern geben, sind zu zahlreich, als daß sie hier alle angeführt werden könnten. *Guil. Cavei* Scriptorum ecclesiasticorum Historia litteraria nach der neuesten Ausgabe Oxon. 1740 - 41. oder Basil. 1741 - 45. 2. Bde fol. ist noch immer das brauchbarste Handbuch. Von größerem Umfang sind Nouvelle Bibliotheque des auteurs ecclesiastiques -- par *Louis Ellies du Pin.* Par. 1686 - 1714. 47. Bde in 8. und Amsterd. 1693 - 1715. 21. Bde 4. Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques -- par *Remi Ceillier.* Par. 1723 - 1763. 23. Bde 4. In Beziehung auf die lateinischen Schriftsteller verdienen eine vorzügliche Erwähnung: *I. Ge. Arn. Oelrichs* Commentarii de Scriptoribus Ecclesiæ Latinæ priorum VI. sæculorum. Lips. 1791. 8. und *Car. Trang. Gottl. Schœnemann* Bibliotheca Historico litteraria Patrum Latinorum a Tertulliano usque ad Gregorium M. et Isidorum Hispalensem. Bis jetzt t. I. et II. Lips. 1792 - 1794. -- Die an Büchertiteln reiche, aber ohne gute Ordnung abgefaßte *I. G. Walchii* Bibliotheca Patristica. Jenæ 1777. wäre einer Umarbeitung bedürftig. — Von den großen Sammlungen der Kirchenschriftsteller können hier nur folgende als die wichtigsten bemerkt werden: Magna Bibliotheca Patrum. Par. 1654. XVII tomm. fol. Maxima Bibliotheca Patrum. Ludg. 1677. XXVII tomm. fol. und Bibliotheca veterum Patrum — cura Andreæ Gallandi. Venet. tom. I. — XIV. 1765 - 1781. edit. 2. Venet. 1788.

So verdanken wir z. B. der Kirchengeschichte des Eusebius sehr schätzbare Aufklärungen über die Geschichte des Kanons in den ersten drey Jahrhunderten.

§. 17.

Alle diese Quellen, die bald reichlicher bald sparsamer fliessen, müssen bey einer Geschichte der Glaubenslehren genützt werden. Bey ihrem Gebrauche ist aber große Vorsicht nöthig, um nicht in Fehler zu verfallen, und einige der wichtigsten Regeln hierüber dürfen hier nicht unbemerkt übergangen werden. 1)

Das erste Erforderniß bey dem Gebrauche der Quellen ist, daß man von ihrer Aechtheit sich überzeuge. In dem christlichen Alterthum wurde eine große Menge von Schriften fälschlich gewissen Verfassern beygelegt. Bald war der Eifer, das Christenthum zu empfehlen, bald die Begierde, gewissen Lehrsätzen mehr Ansehen zu verschaffen, oder auch anders Denkende leichter zu widerlegen, Ursache von einem solchen Betrug. Zuweilen geschah es auch ohne allen Betrug aus einem bloßen Mißverständniß, daß eine spätere Schrift einem frühern Ver-

1) *Io. Dallæi* de usu Patrum ad ea definienda religionis capita, quæ hodie sunt controversa libri II. Genevæ 1656. auch 1686. 4. (vorher französisch 1632. 8.) enthält viele wahre und freymüthige Urtheile über den Gebrauch der alten Kirchenschriftsteller, wenn gleich der gelehrte Verfasser, indem er die Schwierigkeiten im Gebrauche der Kirchenväter darlegt, zuweilen in Uebertreibungen gefallen ist. Die Gegenschriften, wie *Matth. Scriveneri* Apologia pro S. Ecclesiæ Patribus adversus Dallæum. Lond. 1672. u. a. sind von weit geringerem Werthe.

Verfasser beygelegt wurde. Es ist einleuchtend, wie viel darauf ankommt, solche untergeschobene Schriften von ächten zu unterscheiden, da wir sonst in Gefahr wären, einem Schriftsteller Ideen und Meinungen beyzulegen, an die er vielleicht niemals gedacht hat. So würde z. B. die Dogmengeschichte des ersten christlichen Zeitalters in manchen Stücken eine ganz andere Gestalt bekommen, wenn die Schriften, welche den Namen des Dionysius Areopagita führen, ächt wären. Allein durch entscheidende Beweise sind sie als die Ausgeburt eines viel spätern Zeitalters dargestellt worden. Auf der andern Seite ist es eben so sehr zu vermeiden, daß man die Aechtheit alter Schriften nicht ohne hinreichende Gründe bezweifle. Je kleiner die Anzahl der schriftlichen Ueberreste aus den ersten christlichen Jahrhunderten ist, desto mehr Verlust ist es für die Geschichte, wenn auch diese aus einem nicht genug begründeten Verdachte für unächt angesehen werden. Manche scharfsinnige Kritiker, unter andern Semler, scheinen zuweilen in diesem Stücke in ihrem Mißtrauen zu weit gegangen zu seyn.

Die **Mittel**, deren man sich bedienet, um ächte **Werke** von unächten **zu unterscheiden**, beruhen theils auf innern, theils auf äußern **Kennzeichen**. Die innern werden aus dem Inhalt der Bücher selbst geschöpft, und ihr Gebrauch erfordert einen mit der Denkungsart, der Sprache, den Sitten und Gebräuchen, und der Geschichte eines jeden Zeitalters sehr vertrauten Geist. Man sieht nämlich darauf, ob die Schrift Ideen oder Ausdrücke enthalte, die erweislich in einem spätern Zeitalter aufgekommen sind, ob die Schreibart dem Zeitalter, oder dem sonst aus andern sicher ächten Schriften

be-

bekannten Stil des angeblichen Verfassers gemäß oder entgegen sey, oder ob in der Schrift Anspielungen auf spätere Begebenheiten und Gebräuche angetroffen werden? Durch solche Beobachtungen sind viele Schriften, die geraume Zeit für ächt gegolten hatten, aus ihrem ungegründeten Ansehen gesetzt worden. — Die äußern Kennzeichen der Aechtheit beruhen auf Zeugnissen anderer Schriftsteller, welche nicht weit entfernt von der Abfassung jener Schriften lebten, und nun, ohne der Leichtglaubigkeit oder der Falschheit verdächtig zu seyn, die Verfasser derselben nennen. So bestätigt z. B. das Zeugniß des Eusebius die Aechtheit der Apologien des Justinus.

So nöthig es aber auch ist, ächte Schriften von unächten zu unterscheiden; so haben deswegen doch die letzten nicht alle Brauchbarkeit für die Dogmengeschichte verloren. Wenn sich nur die Zeit ihrer Abfassung einigermaßen bestimmen läßt, so können sie zwar nicht als Belege der Religionsmeinungen des Schriftstellers, dessen Namen sie mit Unrecht führen, angesehen werden, aber sie können doch zur Erläuterung der religiösen Meinungen des Zeitalters, in welchem sie wirklich abgefaßt sind, nützlich werden. Zuweilen sind auch solche unächte Schriften, eben weil man sie für ächt hielt, zu einem hohen Ansehen gelangt, und haben auf die Dogmatik der folgenden Zeit einen beträchtlichen Einfluß gehabt. Die eben angeführten Werke des Dionysius Areopagita können auch hierin zum Beyspiel dienen.

Das zweyte Erforderniß zum Gebrauche der Quellen ist die Ueberzeugung von der kritischen Richtigkeit des Textes derselben. Es sind nicht nur unächte Schriften un-

untergeschoben, sondern auch ächte durch absichtlich unternommene Veränderungen verfälscht, oder durch Nachlässigkeit der Abschreiber verdorben worden, wodurch nothwendig die daraus herzunehmenden Zeugnisse unsicher werden müssen. Indessen verdienen nicht alle Klagen, welche über die Verfälschung besonders älterer Schriften geführt worden sind, Aufmerksamkeit und Beyfall. Wenn man in den Schriften eines ältern Lehrers Sätze fand, welche nicht mit der spätern Rechtglaubigkeit harmonirten, so war es ein gewöhnliches Auskunftsmittel, die anstößigen Stellen für Verfälschungen der Ketzer zu erklären. In diesem Falle beruhte eine solche Behauptung nicht auf kritischen Gründen, sondern entsprang blos aus der Begierde, an der Ehre des alten berühmten Lehrers keinen Flecken der Irrglaubigkeit haften zu lassen. Wenn inzwischen wirklich verdorbene Stellen vorkommen, so kann zuweilen durch Vergleichung mehrerer Handschriften der richtige Text wieder hergestellt werden. Zuweilen muß man aber zu kritischen Conjecturen die Zuflucht nehmen, welche aus einer vertrauten Bekanntschaft mit dem Ideengange und der Schreibart des Schriftstellers hervorgehen, die jedoch nur mit vieler Behutsamkeit gewagt werden dürfen, und selten über einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit erhoben werden können. — Eine ganz vorzügliche Vorsicht ist bey dem Gebrauche solcher Schriften nöthig, deren Originaltext verloren gegangen ist, und die nur in einer Uebersetzung übrig sind. Je weniger man bey ihnen von der Sorgfalt und Treue des Uebersetzers überzeugt seyn kann, desto unzuverlässiger wird ihr Gebrauch. Ruffinus, der die Bücher des Origenes περι αρχων übersetzte, und dabey häufig dem Ori-

genes fremde Ideen unterschob, stellt ein Beyspiel hiervon auf. —

§. 18.

Das dritte Erforderniß bey dem Gebrauch der Quellen ist die richtige Erklärung derselben Wir dürfen den Schriften keinen andern Sinn beylegen, als den ihre Verfasser damit verbunden wissen wollten. So einleuchtend gewiß diese Regel ist, und so wenig sie eines Beweises bedarf, so schwer wird es doch, sie völlig in Ausübung zu bringen. Alte in fremden Sprachen geschriebene Schriftsteller fordern überhaupt Mühe, wenn man in ihren Sinn und Geist ganz eindringen will. Uebersetzungen zu Führerinnen zu nehmen ist überall unsicher, doppelt unsicher aber bey den Kirchenschriftstellern, da die Uebersetzer den Sinn ihrer Urschrift sehr oft aus Nachlässigkeit und Unkunde verfehlt, oft sogar absichtlich verändert haben, um den Verfasser von einem vermeinten Irrthum zu befreyen. 1) Selbst wenn man den Urtext gebraucht, und hinreichende allgemeine Sprachkenntnisse besitzt, so trifft man doch auf mannichfaltige der Auslegung der Kirchenschriftsteller eigne Schwierigkeiten. Der kirchliche Sprachgebrauch war vielen Abwechselungen unterworfen, und man geräth deswegen leicht in Gefahr, die Aeusserungen früherer Lehrer nach spä-

1) Von vielen Beyspielen gebe ich nur eins zur Probe. Die Worte Justin's: Θεον παντα δημιουργησαι ἐξ ἀμορφου ὑλης drückt der Uebersetzer J. Lang aus: Deum omnia *ex nihilo et non* ex informi mate ia creasse. justini M. Opp. ed. Col. p. 58. In der Benediktiner-Ausgabe ist jedoch der Fehler verbessert.

späterhin festgesetzten Bestimmungen und Bedeutungen der Wörter zu verstehen, woraus nothwendig Verwirrung und Misdeutungen entstehen. Dazu kommt, daß die meisten dieser Lehrer die Gabe, ihre Gedanken lichtvoll zu entwickeln, und zusammenhängend darzustellen, nur in einem sehr geringen Grade besaßen. Indem sie von einer Idee plötzlich auf eine andere überspringen, Bilder auf Bilder häufen, und mit rednerischen und dialektischen Künsten prangen, so befindet man sich nicht selten in Verlegenheit, wie man aus dem Schwalle von Worten ihre wahre Meinung herausfinden soll, und bey manchen Stellen muß man vielleicht alle Versuche aufgeben, weil es zweifelhaft scheint, ob die Verfasser selbst etwas deutliches dabey gedacht haben. Als Beyspiel darf ich nur Tertullians Werke nennen, deren schwülstige, gezwungene mit neugeschaffenen Wörtern und Verbindungen überhäufte Schreibart so viele Dunkelheit mit sich führt. — Ein andres Hinderniß findet sich darin, daß manche Lehrer von der Meinung geleitet wurden, es sey erlaubt und zuweilen heilsam seine Ueberzeugung zu verbergen, und anders zu reden, als man denke. Ist gleich zu dieser Lehrart κατ' οἰκονομιαν vieles mit Unrecht gerechnet worden, indem man Lehrsätze älterer Lehrer, welche dem nachherigen Kirchensystem widersprachen, mit der Ausflucht entschuldigen wollte, daß sie nicht in vollem Ernst und aus eigner Ueberzeugung, sondern nur aus Lehrklugheit, oder um Gegner zu bekämpfen seyen vorgetragen worden; so läßt sich doch nicht leugnen, daß sich wirkliche und unzweifelhafte Beyspiele einer solchen Lehrart bey den Kirchenvätern finden. Nur durch Aufmerksamkeit auf die ganze Denkungsart und die Absicht des Schriftstellers und durch die Vergleichung mehrerer seiner

Aeuſ-

Aeusserungen wird es möglich, die Stellen, wo er eine fremde Person annimmt, von seinen eignen Vorstellungen zu unterscheiden. — Endlich ist es nichts weniger als selten, daß Schriftsteller hier und da ihren sonst geäusserten Meinungen selbst widersprechen. Die Ehrfurcht, welche man gegen die ältern Kirchenväter hatte, hat viele Versuche veranlaßt, um solche Widersprüche auszugleichen. So lange dieses ohne Künsteley geschehen kann, ist freilich nichts dagegen einzuwenden, allein es darf nie gewaltsam geschehen. Wie könnte es auch befremdend seyn, Männer, die im Ganzen eben nicht die consequentesten Denker waren, dann und wann im Widerspruche gegen sich selbst zu finden, entweder weil sich ihre Ueberzeugung geändert hatte, oder aus Uebereilung oder weil sie zu ihrer jetzigen Absicht das Gegentheil des Satzes nöthig hatten, den sie vorher behaupteten! Mit aller mühsamen Kunst kann man z. B. den Augustin nicht von dem Vorwurfe retten, daß sein Eifer gegen die Pelagianer ihn zu Behauptungen fortgerissen habe, die seinen vorher gegen die Manichäer vorgetragenen Sätzen gerade zu widersprechen.

Ein wichtiges Hülfsmittel, um sich die Kritik und Hermeneutik der ältern Schriften sehr zu erleichtern, ist der Gebrauch guter Ausgaben, in denen der Text kritisch berichtigt ist, und dunkle Stellen durch Anmerkungen erläutert sind. Auch um die Dogmengeschichte haben sich daher die französischen Benedictiner durch ihre Ausgaben der Kirchenväter viele Verdienste erworben, doch mehr durch Sorgfalt und Fleis im Sammeln, als durch Freymüthigkeit und Unbefangenheit im Urtheilen.

Die

Das vierte Erforderniß bey dem Gebrauche der Quellen ist eine völlige Unbefangenheit des Geistes, mit welcher aus ihnen die christlichen Dogmen hergeleitet werden müssen. Man hatte ehmals selbst unter den Protestanten eine übertriebene Hochachtung gegen die Kirchenväter, und wenn man auch zugeben mußte, daß sie hier und da geirrt hätten, so that man es doch ungern, und suchte ihr Ansehen durch Ausflüchte zu retten, z. B. daß sie besser gedacht als geredet hätten, u. d. gl. Wer mit einer solchen Hochachtung gegen gewisse Männer und Zeiten die Quellen der Dogmengeschichte studirt, wird gewiß keine andere als einseitige Resultate aus ihnen herleiten. Wollen wir diese Einseitigkeit vermeiden, so muß es uns ganz gleichgültig seyn, ob die ältern Kirchenlehrer mit unsern Meinungen übereinstimmen, oder davon abweichen. Wir müssen blos die Absicht haben, genau zu erforschen, was die Christen eines jeden Zeitalters lehrten, ohne darauf zu sehen, ob sie wahr oder falsch, vernünftig oder ungereimt lehrten. — Aus demselben Grund fällt auch die Regel, welche einige katholische Geschichtschreiber befolgt haben, daß das Zeugniß eines katholischen Schriftstellers mehr Gültigkeit habe, wie das eines Ketzers als unstatthaft hinweg. Man muß zwar den Lehrbegriff, welchem ein Schriftsteller zugethan war, kennen, um den Grad seiner Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, und um die Stellen zu entdecken, wo ihn vielleicht der Partheyeifer über die Gränzen der Wahrheit hinausgeführt haben könnte, allein niemals gibt die Abweichung eines Mannes von der Kirchenlehre schon an sich einen Grund, um in seine Berichte ein Mistrauen zu setzen. Vielmehr ist es sehr zu bedauren, daß uns nicht mehrere schriftliche Ueberreste

von unterdrückten Partheyen übrig geblieben sind, weil ihre Vergleichung mit den katholischen Nachrichten gewiß manche neue Ansichten eröffnen würde.

Das fünfte Erforderniß ist, daß man den Lehrbegriff eines Schriftstellers nicht nach einzelnen Stellen und gelegentlichen Aeusserungen beurtheilen darf. Wie leicht ist es, einem Lehrer aus einzelnen abgerissenen Stellen eine Meinung beyzulegen, die er, wenn man seine übrigen Erklärungen und sein ganzes System hinzunimmt, durchaus nicht gehabt hat, und die wohl gar seinen sonstigen ausdrücklichen Erklärungen widerspricht. Aus diesem Verfahren läßt es sich erklären, wie jede neuere Kirchenparthey ihre Uebereinstimmung mit dem Lehrbegriff der alten Christen zu beweisen versuchen und den Versuchen solcher Beweise wenigstens einigen Schein geben konnte. Besonders bey den Lehrern der ältesten Zeiten, welche von den bestimmten Entwicklungen und Kunstausdrücken der spätern Jahrhunderte nichts ahneten, kostet es wenig Mühe, sie zu Athanasianern, Socinianern, Arianern, Pelagianern und Antipelagianern, kurz zu allem zu machen, was man will, so bald man sich nur erlaubt einzelne Stellen von ihnen aus dem Zusammenhange zu reissen, und nach einem spätern Sprachgebrauche zu deuten, die entgegenstehenden Stellen aber zu übergehen, oder durch gewaltsame Erklärungen jenen anzupassen. — Gegen diese Gefahr durch einzelne Stellen zu einem falschen Resultate verführt zu werden, gibt es nur ein sicheres Gegenmittel. Man suche sich ganz in das Zeitalter und die Denkungsart des Schriftstellers, dessen Vorstellungsart man erforschen will, zu versetzen, und in die Principien, von denen seine Urtheile ausgehen,

in die Absichten, die er im Auge hat, einzudringen. Man halte sich vorzüglich an die Stellen, wo er absichtlich eine gewisse Materie auseinander setzt, und lege diese zum Grunde, um nach ihnen auch andere beyläufig hingeworfene Aeusserungen zu erläutern. Man sey endlich aufmerksam auf den schon vorhin berührten Unterschied, ob der Schriftsteller blos seine Meinungen darlegen will, oder ob er aus Herablassung zu dem Volke, oder im Kampfe wider Gegner spricht. — Ein solches Verfahren ist zwar mühsamer, allein bey weitem sicherer, als wenn man durch einige zufällig aufgegriffene Stellen den Lehrbegriff eines alten Schriftstellers darstellen will.

Sechstes Erforderniß: Die Meinungen einzelner Lehrer dürfen nicht mit dem herrschenden Glauben der ganzen Kirche verwechselt werden. Einzelne Lehrer trugen oft, besonders wenn die Lehrfreyheit nicht durch äußern Zwang unterdrückt war, eigene Vorstellungen vor, die von dem größern Theil der Christen nicht angenommen, oder wohl gar gemisbilligt wurden. Merkwürdig für die Dogmengeschichte können solche Meinungen zuweilen in einem hohen Grade seyn, aber von der gewöhnlichen Kirchenlehre müssen sie unterschieden werden. So ist es z. B. sehr interessant, das Religionssystem des Origenes zu kennen, allein viele seiner Behauptungen sind niemals herrschend, sondern vielmehr als irrig verworfen worden. Wie erkennt man aber die herrschende Lehre der Kirche, ohne sie mit den Privatmeinungen einzelner Lehrer zu verwechseln? Es giebt dazu mehrere Wege. Zuerst sind öffentliche **Bekenntnißschriften** die sichersten Zeugnisse für die Lehre der **Kirche**, welcher sie angehören. Auf sie folgen die **dogmatischen**

Entscheidungen der Kirchenversammlungen, und nach diesen behaupten die Privatbekenntnisse katholischer Lehrer eine Stelle, wenn diese die Absicht haben, den kirchlichen Glauben darzustellen, und man keine Ursache findet, in deren Verfasser einen Verdacht zu setzen, daß sie aus besondern Absichten die Lehre verändert haben. Von dieser Art sind z. B. die Bekenntnisse des Irenäus, Tertullian und Origenes. Auch die öffentlichen Schreiben der Oberbischöffe beurkunden die Kirchenlehre ihrer Diöces, ausgenommen wenn ihnen ausdrücklich widersprochen wurde. Nicht weniger sind die christlichen Apologien brauchbar, wenn man in ihnen das, was als unterscheidende Glaubenslehre aller rechtglaubigen Christen vorgetragen wird, von den Nebenvorstellungen und Beweisgründen, welche der Verfasser hinzugefügt hat, absondert. Wenn endlich gewisse Sätze von mehrern angesehenen katholischen Lehrern als wesentliche Theile des Kirchenglaubens vertheidigt werden, und das Gegentheil davon als ketzerisch bestritten wird, so ist man berechtigt ihren Versicherungen Glauben beyzumessen, wofern nicht besondere Ursachen und Umstände eintreten, welche zum Mistrauen auffordern.

Bey dem Gebrauche der Geschichtschreiber in der Dogmengeschichte, kommt alles darauf an, ob diese hinlänglich unterrichtet waren von den Lehren, über die sie Nachrichten ertheilen, ob sie aus zuverlässigen Quellen z. B. aus Urkunden, oder aus unsichern Sagen geschöpft haben, ob sie sich von Wahrheitsliebe leiten, oder vom Partheygeist und Religionshaß blenden liessen, kurz, ob und wie weit sie alle erforderlichen Eigenschaften glaubwürdiger Zeugen an sich haben.

Von allen bisher erwähnten Quellen wird nur derjenige richtigen Gebrauch machen können, und aus ihnen eine brauchbare Dogmengeschichte abzuleiten im Stande seyn, welcher zugleich mit einigen sehr wichtigen Hülfswissenschaften sich vertraut gemacht hat. Die erste darunter ist Sprachkenntniß, welche den Zugang zu den Quellen eröffnet, und gegen die Nothwendigkeit, sich auf untreue oder wenigstens unsichere Uebersetzungen verlassen zu müssen, schützt. Die zweyte ist die bürgerliche Geschichte, da die Verfassung und die Verhältnisse der Staaten öfters einen so entscheidenden Einfluß auf die Schicksale der Dogmen, auf ihre Bestätigung und Verwerfung gehabt haben. Noch unentbehrlicher als sie ist die kirchliche Geschichte; denn wie wäre es möglich die Entstehung und Veränderung eines Lehrbegriffs aufzuklären, ohne die Regierung, die Gebräuche, kurz den ganzen Zustand der Kirche zu kennen, in welcher und durch welche er gebildet und verändert wurde. Die Geschichte der Gelehrsamkeit überhaupt, und der Philosophie insbesondre ist ebenfalls von ausnehmender Wichtigkeit, weil die Bearbeitung der Dogmatik allezeit mit der Cultur der übrigen Wissenschaften in der genauesten Verbindung stand, und durch die Philosophie entweder aufgeklärt oder verkünstelt wurde. Die Erdbeschreibung und die Zeitrechnung darf der Geschichtschreiber der Dogmen nie aus den Augen verlieren, weil er sonst den charakteristischen Unterschied in der theologischen Denkart einzelner Provinzen und die Stufenfolge der Meinungen nicht bemerklich machen könnte. Endlich wird er auch in den eigentlichen theologischen Wissenschaften kein Fremdling seyn dürfen, weil er sonst die Absichten und das Gewicht gewisser dogmatischen Behauptungen nicht einzusehen

sehen, und den Werth oder Unwerth der Gründe, womit man sie verfocht, zu beurtheilen nicht vermöchte. — Je vollständiger ausgerüstet mit diesen Hülfswissenschaften der Geschichtschreiber das gründliche und unbefangene Quellenstudium unternimmt, desto eher wird er hoffen dürfen, seiner Erzählung Zuverlässigkeit, Genauigkeit und pragmatischen Zusammenhang zu verschaffen.

Fünf-

Fünfter Abschnitt.

Uebersicht der Fortschritte, welche die Dogmengeschichte bisher gemacht hat.

---

§. 19.

Die genauere und sorgfältigere Bearbeitung der Dogmengeschichte gehört den neuern Zeiten an, und geht nicht über das Jahrhundert der Reformation hinaus. In den frühern Jahrhunderten wurde an eine Untersuchung der mit dem kirchlichen Lehrbegriffe vorgegangenen Veränderungen nicht gedacht. Nur die Meinungen der so genannten Ketzer wurden — und zwar meistentheils einseitig und partheyisch beschrieben, hingegen die Vorstellungen der ältern katholischen Lehrer wurden nur dann näher untersucht, wenn man sie der Irrglaubigkeit beschuldigen, oder gegen diese Beschuldigung rechtfertigen wollte, wovon die Streitigkeiten über Origenes und de tribus capitulis Beyspiele liefern, oder endlich wenn man seinen eignen Lehrbegriff durch das Ansehen älterer Lehrer bestätigen und empfehlen wollte. Bey der großen Verehrung, welche man gegen die kirchliche Tradition hegte, war es sehr natürlich, daß die Zeugnisse alter berühmter Kirchenväter oft angeführt und zusammengetragen wurden, um durch sie, was die wahre und richtige Christenlehre sey, dgrzuthun. So sammelten z. B. Theodoret und Leo der Große, als die Monophysitischen Streitigkeiten in voller Bewegung waren, jeder eine Reihe von älterer Aussprüchen über die Person und die Naturen Christi. So war es auch auf den Kirchenversamm-

lun-

lungen gewöhnlich, über die zur Entscheidung vorliegenden dogmatischen Fragen eine Menge von ältern Zeugnissen zusammen zu tragen und nach ihnen das Endurtheil zu sprechen. Späterhin gebrauchten die Scholastiker sehr fleißig die Schriften der frühern Väter, besonders des Augustin, und ließen sich durch sie in ihren Untersuchungen und Urtheilen leiten.

Allein durch allen den Fleis, welcher auf die Darlegung und Entwicklung des ältern Lehrbegriffs verwendet wurde, konnte die Dogmengeschichte wenig oder nichts gewinnen. Denn man gieng dabey von der Voraussetzung aus, daß die kirchliche Lehre durch alle Jahrhunderte unverändert geblieben sey, und daß jede Abweichung von ihr als boshafte Neuerung betrachtet werden müße. Man nahm als ausgemacht an, daß alle Kirchenversammlungen und angesehene Kirchenlehrer, wenigstens in allen einigermaßen bedeutenden Lehrpuncten, mit einander übereinstimmend gewesen wären, und die Verschiedenheiten oder Widersprüche zwischen ihnen wurden entweder gar nicht bemerkt, oder schlau versteckt und durch Künsteleyen ausgeglichen. — Nur zwey Männer machten, so viel wir wissen, hierin eine Ausnahme. Der Monophysit Stephan Gobarus im sechsten Jahrhundert wagte es, eine Sammlung der Lehrsätze zu verfertigen, über welche die ältern Lehrer entgegengesetzte Meinungen gehabt hatten — eine Sammlung, aus welcher Photius einen kurzen Auszug aufbehalten hat 1). Eine ähnliche Absicht scheint der scharfsinnige Peter Abälard im

1) Photii Biblioth. Cod. CCXXXII p. 892.

im zwölften Jahrhundert bey seinem bis jetzt ungedruckten Liber sententiarum sic et non gehabt zu haben 2)

§. 20.

Die Wiederherstellung der Wissenschaften, die neue Weckung des Untersuchungsgeistes und die größere Freymüthigkeit, wodurch das fünfzehnte Jahrhundert sich auszeichnete, waren unentbehrliche Vorbereitungen zur Bearbeitung der Dogmengeschichte, und im sechszehnten Jahrhundert entsprang aus der Reformation ein dringendes Bedürfniß, sich mit ihr zu beschäfftigen. Je mehr die Reformatoren von ihren Gegnern als dreiste Neuerer verschrien wurden, welche die Kirche durch bisher unerhörte Meinungen verwirren wollten; desto stärker fanden sie sich gereitzt und ermuntert, Waffen für sich aus der Geschichte zu suchen. Sie richteten daher ihre Hauptbemühung darauf, den Beweis zu führen, daß die christliche Lehre allmählich, besonders in dem Mittelalter, durch Unwissenheit und Aberglauben ausgeartet, und durch fremde Zusätze entstellt worden sey. Luther selbst that manchen hellen Blick in die Geschichte der Lehren, und noch mit mehr ausgebreiteter Kenntniß wußte Philipp Melanchton sie zur Bestätigung des protestantischen Lehrbegriffs zu benutzen. Ein Martin Chemnitz zeigte in seiner Prüfung der Tridentinischen Kirchenversammlung eine Fülle von Belesenheit, einen Reichthum historischer Kenntnisse, und einen tief eindringenden Scharfblick, wodurch sein Werk einen bleibenden Werth erhält, und wofür man ihm gern etwas Einseitigkeit und den zuweilen

merk,

2) Histoire litter. de la France t. XII p. 130. seqq.

merklichen Mangel an fester Kritik verzeiht 1). Endlich krönte Matthias Flacius Illyricus nebst seinen Gehülfen die Verdienste der deutschen Reformatoren um die Dogmengeschichte durch die so genannten Magdeburgischen Centurien, worin der Geschichte der Lehren nicht nur in jedem Jahrhundert ein eigner ausführlicher Abschnitt, sondern auch ein ausgezeichneter Fleis gewidmet ist, und wodurch, ungeachtet mancher Fehler, welche die Verfasser begangen und der polemischen Stellung, welche sie genommen haben, ein weit größeres Licht über diesen Theil der Geschichte verbreitet wurde, als man bey dem damaligen Mangel an Vorarbeiten und Hülfsmitteln hätte erwarten sollen 2).

Die Angriffe, welche von den protestantischen Theologen gegen das katholische System auf dem historischen Wege unternommen wurden, weckten die Thätigkeit der katholischen Gelehrten, und nöthigten sie, die Geschichte genauer zu durchforschen, um in ihr Vertheidigungsgründe aufzusuchen. Der Cardinal **Cäsar Baronius**, wel-

1) Examen Concilii Tridentini. Zuerst 1565-73. 4. Th. 8. hernach mehrmals gedruckt, am besten Francof. ad Moenum 1707. fol. Auch in seinen locis theologicis editis opera Polyc. Leyseri Wittenb. 1610. fol. und sonst mehrmals, macht er von der Lehrgeschichte öftern Gebrauch.

2) Ecclesiastica Historia per aliquot pios et studiosos viros in urbe Magdeburgica. Basil. 1559 - 1574. 13 tomi fol. -- auch wieder gedruckt mit einigen Abkürzungen. Basil. 1624. Die auf Semlers Veranstaltung von Just. Jak. Hauck angefangene Ausgabe Norimb. 1757 - 65. in 4. ist unvollendet geblieben.

welcher hierin mit seinem Beyspiel vorangieng, erwarb sich, ob ihn gleich der Mangel an genugsamen Kenntnissen und an Unpartheylichkeit in unzählige Verirrungen führte, doch das unstreitige Verdienst viele unbekannte Urkunden an das Licht gezogen, und über manche Lehrbestimmungen neue Aufklärungen verbreitet zu haben 3).

Zuerst war es also der Kampf zwischen den Protestanten und den Katholischen, welcher die Aufmerksamkeit auf die Veränderungen der Glaubenslehre lenkte, und den Fleis der Gelehrten zu ihrer nähern Beleuchtung in Bewegung setzte. Allein es kamen noch andre Streitigkeiten hinzu, wodurch solche Untersuchungen ein noch größeres Interesse und einen weitern Umkreis erhielten. Die Protestanten waren nicht nur unter sich über mehrere Dogmen im Streit gerathen, sondern es waren auch neben ihnen Antitrinitarier aufgestanden, welche sich verpflichtet glaubten, noch manche Lehren des Kirchensystems, welche die Reformatoren stehen gelassen hatten, wegzuwerfen. Alle diese streitenden Partheyen behaupteten die Uebereinstimmung ihrer Unterscheidungslehren mit der ältesten Kirche, und alle suchten diese Uebereinstimmung aus der Geschichte, freilich durch eine einseitige und partheyische Behandlung derselben, zu erweisen.

§. 21.

In Deutschland geschah für die Geschichte der Glaubenslehre im siebenzehnten und im Anfange des acht-

3) Annales Ecclesiastici. Romæ 1588-1607. 12. Bde fol. -- Vorzüglich bequem ist die Ausgabe mit Pagi critica und vollständigen Registern Venet. 1738-42. 13. Bde fol.; die neueste hingegen mit der Fortsetzung des Raynald besorgt von J. D. Mansi. Lucæ 1738-1759. 38. Bde fol.

achtzehnten Jahrhunderts weniger als in einigen andern Ländern. Johann Gerhard zeigte sich wenigstens als einen belesenen und gelehrten Sammler, bey dem jedoch die Geschichte ganz der Polemik untergeordnet war 1). Georg Calixtus besaß einen freyern Blick und wahre historische Gelehrsamkeit, konnte aber, durch unselige theologische Zänkereyen gehindert, nur einzelne Theile der Lehrgeschichte erläutern 2). Einige Lehrbücher, welche über die Geschichte der Dogmen herausgegeben wurden, sind kaum des Anführens werth, da ihnen alle Erfordernisse einer guten Geschichte abgehen 3). Balthasar

1) Confessio catholica Jen. 1633-37. vermehrt Frcf. 1679. 4. -- Loci theologici Frcf. et Hamb. 1657. 3. voll. fol. -- denuo edidit variique generis observationes adiecit J. Frid. Cotta. Tubing. 1762-89. 22. Bde 4. Diese neueste Ausgabe hat beträchtliche historische Zusätze, die aber größtentheils in rohen unkritisch gesammelten Materialien bestehen. Cotta hat auch mehrere kleine Abhandlungen über Materien aus der Dogmengeschichte herausgegeben, von welchem ein Theil der neuen Ausgabe Gerhards nicht beygefügt worden ist.

2) Z. B. Historia de statu rerum in Ecclesia occidentali sæculis VIII-X hinter seinem Apparatu theologico. Helmst. 1661. 4. — Seine Abhandlungen de persona Christi programmatum et dissertationum fasciculus, de Missæ sacrificio, de immortalitate animi et resurrectione mortuorum u. a. m.

3) Loci theologici e Patribus et scholasticis neotericis collecti per *Urbanum Rhegium*. Frcf. (15)45. *Michælis Neandri* theologia Christiana, S S., Patrum Græcorum Græcis, Latinorum Latinis e fontibus ipsorum et tandem theandri Lutheri dictis et testimoniis illustrata. Lips. 1595.

sar Bebelius lieferte eine nicht ganz unbrauchbare Sammlung über die ersten vier Jahrhunderte 4). Im Amfange des achtzehnten Jahrhunderts gaben Joh. Franz Buddeus zu Jena und Christ. Matth. Pfaff zu Tübingen nicht nur mehrere kleinere Abhandlungen heraus, welche Gegenstände aus der Dogmengeschichte betrafen, sondern streuten auch in ihre dogmatische Werke viele historische Bemerkungen und Erläuterungen ein 5). Mehrere andere deutsche Gelehrte lieferten mit ihnen zugleich oder nach ihnen brauchbare, mehr oder weniger wichtige Beyträge, um der Geschichte einzelner Lehren Licht zu verschaffen. Die Namen eines Thomas Ittig, 6) Johann Christoph Wolf 7), Salomon Deyling 8), Christoph August Salig 9), Siegmund Jakob Baum-

1595. 4. *Henr. Eckhardi* compendium Theologiæ Patrum. Lipſ. 1606. 1614. 1622. 8. *I. Guil. Baieri* compendium theologiæ hiſtoricæ. Vinariæ 1699. 8.

4) Antiquitates Eccleſiæ in tribus poſt Chriſtum natum ſæculis. Argent. 1669. 4. und Antiquitates Eccleſiæ in quarto p. C. n. ſæculo. Ib. 1679. 1680. 2. Bde 4.

5) Pfaff inſtitutiones theologiæ dogmaticæ et moralis. Tub. 1720 8. Buddei inſtit. theol. dogm. Lipſ. 1723. zuletzt 1741. 4.

6) Hiſtoriæ eccleſ. primi ſeculi ſelecta capita Lipſ. 1709. ſecundi ſeculi. 1711. 4.

7) Manichæismus ante Manichæum. Hamb. 1707. 8.

8) Obſervationum ſacrarum et miſcellaneorum Partes V. ed. 3. Lipſ. 1735-48.

9) De Eutychianismo ante Eutychen. Wolfenb. 1723. 4.

Baumgarten 10), Joh. August Dietelmaier 11), und Joh. George Walch 12) verdienen erwähnt zu werden.

In der schweizerischen Kirche gebrauchte schon Johann Oekolampadius die Lehrgeschichte zur Bestreitung der lutherischen Abendmahlslehre 13), Heinrich Bullinger 14) zur Bestreitung der katholischen Unterscheidungslehren. In der Folge beschäfftigten sich Ludwig Lavater 15), Rudolf Hospinian 16) und Johann Jakob Hottinger 17) mit Erläuterungen der Dogmen aus der Geschichte.

In Frankreich wurde während derselben Zeit weit mehr als in Deutschland geleistet. Hier stunden katholische und reformirte Gelehrte einander gegenüber, wel-

10) Historia doctrinæ de statu animarum separatarum. Halæ 1754. und andere Dissertationen.

11) Historia dogmatis de descensu Christi ad inferos. Altorf. ed 2. 1762. 8. Commenti fanatici ἀποκαταστάσεως πάντων Historia antiquior. Alt. 1769.

12) Miscellanea sacra. Amstel. 1744. Historia controversiæ de processione Spiritus S. Jenæ 1751. 8.

13. Dialogus, quid de Eucharistia veteres tum græci tum latini senserint. 1530. ed. Grynæi. Basil. 1590.

14) De origine erroris libri duo. Basil. 1529. 8. Tig. 1539. 4. 1568. fol.

15) Historia de origine atque progressu controversiæ sacramentariæ. Tiguri. 1672. 8. (vorher 1564.)

16) Historia sacramentaria. ed. 2. Tig. 1681. (vorher 1598. 1602). 2. Bde fol.

17) Fata doctrinæ de prædestinatione et gratia Dei salutari Tig. 1627. 4.

welche rastlosen Fleis und zum Theile auch Kunst und Kenntnisse zur Erläuterung des christlichen Alterthums mitbrachten, und sowohl durch gegenseitigen Wetteifer als durch die Sorge für die Ehre ihrer Kirchen zur lebhaftesten Thätigkeit angespornt wurden. Unter den Reformirten thaten sich Philipp von Mornay 18), Edmund Aubertin 19) und David Blondel 20) hervor. Daniel Chamier verschaffte seiner Polemik vorzüglich dadurch Beyfall, daß er die katholischen mit den Waffen der Geschichte bekämpfte 21). Alle andere Schriftsteller seiner Parthey verdunkelte Johann Daillé durch seine vertraute Bekanntschaft mit den kirchlichen Schriftstellern, welche er mit großer Gewandheit zur Bestreitung der katholischen Meinungen anwendete 22). Auch Johann Claude er-

18) De sacra Eucharistia. Hanov. 1605. fol. vorher franz. à Rochelle 1598.

19) De Eucharistiæ sacramento l. III. Daventr. 1654. fol.

20) Eclaircissemens familiers de la controverse de l'Eucharistie. A Quevilly 1641. Traité de la créance des S. Pères touchant l'état des ames après la mort. A Charenton 1651.

21) Panstratiæ catholicæ, sive controversiarum contra Pontificios corpus. (Argent.) 1629. fol. den fünften Theil des Werks hat Joh. Henr. Alsted nach des Verfassers Tode hinzugefügt.

22) De usu Patrum. Gen. 1656. 4. De Patrum fide circa imagines. Lugd. 1642. 8. De pœnis et satisfactionibus humanis. Amstel. 1649. 4. Adversus Latinorum de cultus religiosi obiecto traditionem. Gen. 1664. 4. De cultibus Latinorum religiosis. Gen. 1671. De confirmatione et extrema unctione. Gen. 1659. 4. De confessione auriculari. Gen. 1661. 4. Replique aux deux livres, que Adam et Cottiby ont publiés contre lui. Gen. 1662. 4.

erwarb sich durch durch die Geschicklichkeit und Beredtsamkeit, womit er die Geschichte der Abendmahlslehre beleuchtete, nicht geringen Ruhm 23).

Diesen Männern konnten die katholischen andere von nicht geringerer Gelehrsamkeit und von eben so großen Verdiensten um die Dogmengeschichte, einen Jakob Sirmond 24), Johann Launoy 25), Anton Arnaud 26), Daniel Huetius 27) und andere entgegensetzen. Der Jesuit Denys Petau wagte sogar das Unternehmen, den ganzen Umfang der Dogmengeschichte in einem besondern Werke zu umfassen, welches er zwar nicht vollendete, das aber, als eine reiche Materialiensammlung beständigen Werth behalten wird, obgleich es ihm an Ordnung und Unpartheilichkeit fehlt, und man fast nichts weiter darin findet, als zusammengehäufte Stellen der Kirchenväter und Scholastiker. Was man ihm

23) Réponse au livre de Mr. Arnaud, intitulé la Perpétuité &c. Quevilly 1670. u. a.

24) Opera varia. Par. 1696. 5 tomi fol. Auch Venet. 1728. besonders der vierte Band.

25) Opera omnia. Colon. Allobr. (Genevæ) 1735. V tomi fol.

26) Tradition de l'Eglise sur le sujet de penitence et la communion. ed. 5. Par. 1700. 8. vermuthlich auch: La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie. Par. 1670-72. und 74. 3. Bde 4. wozu Eusebius Renaudot noch den vierten und fünften Band Par. 1711. und 1713. gefügt hat.

27) Seine trefflichen Origeniana — am beßten in dem vierten Bande der Werke des Origenes nach der Ausgabe von de la Rue.

ihm sonst als Fehler aufgerückt hat, die Unbestimmtheit, in welcher der Lehrbegriff der ältern Christen aufgestellt ist, dürfte eher zu seinen Vorzügen zu rechnen seyn 28) Auf der von Petau eröffneten Bahn folgte der Presbyter des Oratoriums **Ludwig Thomassin**, wiewohl mit ungleichen Schritten, nach 29). Der berühmte Bischoff zu Meaux **Jakob Benignus Bossuet**, suchte mit schlauer Kunst die von den Protestanten so oft gegen die Katholischen gebrauchten historischen Beweisgründe gegen ihre Erfinder umzukehren 30), fand aber an dem reformirten Theologen **Jakob Basnage** einen geschickten und beredten Widerleger 31). Auch machten viele französische Gelehrte sich um die Quellen der Dogmen-

28) Opus de theologicis dogmatibus. Par. 1645 - 1650. V tomi fol. mit einigen Abhandlungen Petau's vermehrt und weit bequemer eingerichtet cum notulis Theophili Alethini (Joh. Clerici). Antverp. (Amstel.) 1700. VI tomi in fol., wieder gedruckt Florentiæ 1757. VII tom. — Der erste Band enthält die Lehre von Gott, der zweyte die Trinitätslehre, der dritte die Lehre von den Engeln und der Schöpfung, von den Pelagianern, der vierte handelt von der kirchlichen Hierarchie, der Priesterweihe, der Kirchenbuße, der fünfte und sechste von der Menschwerdung Christi.

29) Dogmata theologica. Par. 1680. 84. 89. III tomi fol.

30) Histoire des variations des Eglises protestantes. Am vollständigsten Par. 1734. 4. voll. 12.

31) Histoire de l'Eglise depuis Jésus Christ. Rotterd. 1699. Auch à la Haye 1723. 2. vol. fol. (das letzte ist nicht eine neue Ausgabe, sondern nur ein neu umgeschlagener Titel). Im zweyten Theile dieses Werkes wird die Geschichte der Lehren von dem Kanon, von der Tradition, von der Rechtfertigung, von der Gnade und von dem Abendmahle erzählt.

mengeschichte durch treffliche Ausgaben der Kirchenschriftsteller verdient, welchen sie gewöhnlich erläuternde Anmerkungen und auch Untersuchungen über den Lehrbegriff dieser Schriftsteller beyfügten, in welchen man nie mühsamen Fleis, hingegen nur allzu oft unbefangene Ansichten und freymüthige Urtheile vermißt. Die Namen eines **Heinrich du Valois**, **Stephan Baluze**, **Michael le Quien**, **Johann** und **Julius Garnier**, **Renatus Massuet**, **Anton Augustin Touttee**, **Prudentius Maran**, **Bernhard von Montfaucon** und Anderer wird der Freund der Patristik allezeit mit Dankbarkeit nennen. — Mehrere Werke über die Kirchengeschichte lieferten auch für die Dogmengeschichte wichtige Beyträge. **Sebastian le Nain Tillemont** trug über die ersten sechs Jahrhunderte eine Sammlung von Nachrichten zusammen, welche das unverkennbare Gepräge des auf sie verwendeten vierzigjährigen Fleises trägt 32). **Ludwig Elias du Pin** wagte zuweilen die Lehrer, deren Geschichte und Schriften er beschreibt, etwas freyer zu beurtheilen, und zog sich dadurch, mit so vieler Behutsamkeit er auch dabey zu Werke gieng, den Tadel seiner Glaubensgenossen zu 33). Auch der Dominikaner **Natalis Alexander**, welcher seiner Kirchengeschichte oft ganze Abhandlungen über die Schicksale der Dogmen einverleibt hat, konnte bey den Päbsten und ihren Anhängern seine Aeusserungen über die Rechte der Gallikanischen Kirche nicht durch allen den Ei-

32) Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. A Paris 1693-1712. XVI tom. 4.

33) Von seinem Werke s. §. 16. Note 1.

Eifer vergüten, womit er die Urtheile Protestantischer Geschichtschreiber, besonders eines Daillé, bestreitet 34).

Bey den Italiänern herrscht zwar meistentheils mehr Anhänglichkeit an die Päbste und mehr Aengstlichkeit, um nicht, auch nur in irgend einer Nebensache, den Protestanten nachzugeben. Dennoch hat auch ihnen die Geschichte der Glaubenslehre nicht wenig zu verdanken. **Leo Allazzi** (Allatius) war ein fleisiger, aber partheyischer Sammler 35). **Heinrich Norisius** erwarb sich weit größere Verdienste, ob er gleich aus dem Gesichtskreise eines Augustiner-Mönchs nicht heraus gieng 36). **Joseph Maria Tomasi** 37), **Scipio Maffei** 38), noch mehr

34) Historia ecclesiastica V. et N. T. Par. 1690. auch wieder 1730. VIII vol. fol. opera et studio Constantini Roncaglia Luccæ 1742. und am neuesten Venet. 1778. IX vol. fol., welcher letzten Ausgabe von Mansi zwey Bde Supplemente beygefügt sind. Ein Abdruck davon ist Bingæ 1780. ff. in 4. erschienen.

35) De Ecclesiæ Occidentalis et Orientalis perpetua consensione libri III. Col. 1648. 4. Græciæ orthodoxæ tom. I. et II. Rom. 1652-59. al.

36) Opera. Veronæ 1729-32. IV tomi fol.

37) Institutiones theologicæ antiquorum Patrum. t. I-III. Romæ 1709. 10. 12. 8. Dieses ohne Namen des Verfassers herausgekommene Werk enthält nicht, wie man nach dem Titel erwarten könnte, eine Darstellung des Lehrbegriffs der Kirchenväter, sondern blos einen correcten Abdruck von einigen ihrer vornehmsten dogmatischen, moralischen und polemischen Schriften.

38) Istoria theologica delle doctrine.. della grazia, del libero arbitrio e della prædestinatione. Trento 1742. fol.

mehr aber Joseph Simon Assemanni 39), Joh. Lami 40), Ludwig Anton Muratori 41) und Peter und Hieronymus Ballerini 42) dürfen ebenfalls nicht übergangen werden.

In den Niederlanden wurde die Geschichte der Glaubenslehren ebenfalls nicht ganz versäumt. Gerhard Johann Voßius übertraf alle seine Zeitgenossen an historischer Gelehrsamkeit, von welcher er besonders in seiner Pelagianischen Geschichte ein bleibendes Denkmal aufstellte 43), und sein Freund Hugo Grotius zeigte gelegentlich, daß er auch in diesem Theile der Wissenschaften kein Fremdling sey 44). Heinrich Alting behandelte die Geschichte der vier Lehren, von der Beschaffenheit der Theologie, von der heiligen Schrift, der Einheit Gottes und der Dreyeinheit, jedoch unvollständig und oberflächlich 45). Friedrich Spanheim der jüngere lie-

39) Bibliotheca Orientalis tom. I et II. Romæ 1719-21. tom. III P. 1. et 2. 1725-28. fol.

40) De recta Christianorum in eo, quod mysterium trinitatis adtinet, sententia. Florent. 1733.

41) Liturgia Romana vetus. Venet. 1748. 2 tomi fol. Auch die schätzbaren Denkmaale in den Antiquitatibus Italiæ medii ævi.

42) Die gelehrten Zusätze zu der vorhin angeführten Ausgabe von Noris Werken, die Ausgabe von den Schriften Leo des I. u. a.

43) Operum t. VI opera theologica complectens. Amstel. 1701.

44) Z. B. in dem Werke De satisfactione Christi contra F. Socinum.

45) Theologia Historica. Amstel. 1664. 4.

lieferte sowohl in seiner Kirchengeschichte, als in mehrern kleinen Abhandlungen Beyträge, welche Aufmerksamkeit verdienen 46). Die beiden Basnage, Jakob 47) und Samuel 48) gehörten zwar ihrer Geburt nach Frankreich an, lebten aber in den Niederlanden. Johann Caspar Suicer lieferte ein wichtiges Hülfsbuch, um die Sprache und Meinungen der Griechischen Kirchenlehrer kennen zu lernen 49). Der belesene und freymüthige Arminianer Johann le Clerc wagte es, den Schleier aufzuheben, mit welchem selbst die Protestanten die Verirrungen und Schwächen der alten Kirche zu bedecken gewohnt waren, und zeigte mit vieler Lebhaftigkeit, wie sehr es selbst den angesehensten Kirchenvätern an gesunder Auslegungskunst gefehlt habe, und wie oft sie auf seltsame Einfälle und schwülstige Declamationen gerathen seyen 50.) Ein andrer Arminianischer Gelehrter Adrian von Cattenburgh hat in seinem Nachtrage zu Limborchs Theologie viele historische Erläuterungen der Dogmen zusammengetragen, scheint sie aber weniger aus den Quellen, als aus andern Sammlungen geschöpft zu haben

46) Opera. Lugd. 1701. 3. tomi fol. Die historischen Schriften stehen im ersten und zweyten Bande.

47) Siehe Note 31.

48) Annales politico-ecclesiastici a Cæsare Augusto ad Phocam usque. Roterod. 1706. 3 vol. fol.

49) Thesaurus ecclesiasticus ex Patribus Græcis collectus. Amstel. 1682. ed. 2. 1726 2. vol. fol.

50) In seinen Lebensbeschreibungen, welche er in die von ihm herausgegebene Bibliothèque universelle einrückte, und in den epistolis criticis, welche er seiner Ars critica. Amst 1712. beyfügte.

ben 51). — Endlich hat Hermann Venema in seiner Kirchengeschichte häufige Bemerkungen über den Zustand und die Veränderungen der Glaubenslehre eingestreut, welche von Sachkenntniß und Freymüthigkeit zeugen, so wenig übrigens sein weitschweifiges Werk den Forderungen des Geschmacks und der guten Ordnung Genüge leistet 52).

In Britannien führten die Zwistigkeiten der Bischöfflichen und der Presbyterianischen Kirche zu sorgfältigen Untersuchungen über das kirchliche Alterthum, woraus auch die Geschichte der Glaubenslehren manchen Gewinn zog. Der berühmte Erzbischoff Usher hat zwar keine Geschichte der Glaubenslehren geschrieben 53), klärte jedoch mehrere zu derselben gehörige Gegenstände auf 54). Der Schottländer Jakob Forbesius a Corse war

51) Spicilegium Theologiæ Philippi a Limborch. Amstel. 1726. fol.

52) Institutiones Historiæ ecclesiasticæ V. et N. T. Lugd. Bat. 1777 - 83. VII tomi 4.

53) Zwar wird von mehreren Schriftstellern Jac. Usserii Historia dogmatum. Lond. 1690. 4. als ein allgemeines Werk angeführt; es ist aber nur eine Verwechslung mit einer Schrift von speciellerm Inhalt: Historia *dogmatica* controversiæ -- de Scripturis et Sacris vernaculis. Lond. 1690. 4.

54) Hierher gehört nicht nur die eben angeführte Schrift, sondern auch die Untersuchungen über die Pelagianer in seinen Antiquitatibus Ecclesiarum Britannicarum. Lond. 1687. fol. und Historia Gotteschalci. Dubl. 1631. 4. auch Hanov. 1662. 8. Auch An Answer to a Challenge made by a Jesuit in Ireland. ed. 4. Lond. 1686 4.

war unter den Reformirten der einzige, welcher die Schicksale der sämtlichen wichtigern Glaubenslehren von dem Anfang des Christenthums bis auf den Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts darzustellen versuchte, und dieses Unternehmen mit Kenntniß und mit Fleis, jedoch auch mit der Voraussetzung, daß der Lehrbegriff der Reformirten durchgängig mit dem christlichen Alterthume in Uebereinstimmung sey, ausführte 55). Desto häufiger wurden von Englischen Theologen, einem Johann Cosin 56), Johann Pearson 57), Peter Allix, einem Franzosen, der aber in England lebte 58), Peter King 59), George Bull, 60), Daniel Whitby 61), Sa-

55) Instructiones historico theologicæ de doctrina Christiana. Amstel. 1745. hernach Genev. 1680. und 1700. zuletzt Amstel. 1702. fol. Die letzte Ausgabe ist der von Gürtler besorgten Ausgabe der sämtlichen Werke des Forbesius. Amstel. 1703 als der zweite Theil beygefügt worden.

56) Historia transsubstantiationis. Lond. 1675. Bremæ 1678.

57) Exposition on the Apostel's Creed. Lond. 1659. und nachher mehrmals, lateinisch, von Sim. Joh. Arnold Frcf. ad Viadr. 1691.

58) In einer Reihe von Schriften, welche die Geschichte der Trinitätslehre betreffen. S. Chaufepié Dictionnaire t. I p. 265.

59) The History of the Apostel's Creed. Lond. 1702. 1703. 8. Auch lateinisch (von Gottfr. Olearius). Lipf. 1706.

60) Opera ed. J. Ern. Grabe. Lond. 1703. fol.

61) Disquisitiones modestæ in Bulli defensionem fidei Nicænæ. Lond. 1724. Tractatus de imputatione peccati Adami. Lond. 1711. ed. Semleri Halæ 1775. Diss. de S. Scripturarum interpretatione secundum Patrum Commentarios. Lond. 1714.

62) The Scripture doctrine of the trinity. Lond. 1712. 8. Deutsch Frankfurt 1774.

Samuel Clarke 62), Wilhelm Wall 63), Nathanael Lardner 64) und Andern einzelne Materien der Dogmengeschichte bearbeitet. Das neuere Werk, worin der berühmte Dissenter Joseph Priestley die Verfälschungen des Christenthums historisch erörtern wollte, hat durch den Namen seines Verfassers eine größere Aufmerksamkeit erregt, als sein seichter Inhalt und die überall durchblickende Unbekanntschaft mit den Quellen der Geschichte verdient 65).

Den Antitrinitaniern kann um deswillen hier eine abgesonderte Stelle angewiesen werden, weil auch sie die Geschichte nach ihrem eigenen Lehrbegriff formten, und zur Unterstützung desselben anwendeten. Daniel Zwicker 66), Christoph Sand 67), Souverain 68), Samuel

63) History of infant Baptism. Lond. 1705. 4. ed. 1731. latine vertit — auxit J. L. Schlosser. Bremæ 1748. 53. 2. vol. 4.

64) Credibility of the Gospel's History. P. 1. vol. 1. 2. ed. 3. Lond. 1741. P. 2. vol. 1-12. Lond. 1740-55. Supplement ed. 2. Lond. 1760. 3. vol. 8.

65) Geschichte der Verfälschungen des Christenthums. Aus dem Englischen übersetzt. Hamburg und Kiel 1785. 2. Bde 8. Eine andere Uebersetzung. Berlin 1785. — Auch An History of the early Opinions concerning J. Christ, compiled from original Writers, proving that the Christian Church at first was Unitarian. Lond. 1786. 4. vol. 8. wogegen viele Gegenschriften in England erschienen.

66) Irenicum irenicorum. Amstel. 1658. 12. Irenico-mastix. Amst. 1661-62. u. a. m.

67) Nucleus Historiæ ecclesiasticæ. Amstel. 1676. 4. Appendix 1678.

68) S. die Geschichte der Trinitätslehre §. 85.

muel Crell 69), Wilhelm Whiston 70) gehören alle in diese Reihe, ob sie gleich in ihren besondern Meinungen nicht übereinstimmten. Dem Zwecke nach kann diesen Schriften das eben genannte Werk von Priestley beygezählt werden.

§. 22.

So wenig es seit der Reformation an fleisiger Bearbeitung der Dogmengeschichte gefehlt hatte, so vielfache Materialien zu ihr zusammengetragen, und so oft einzelne Theile von ihr näher erläutert wurden; so verlieren doch alle diese Arbeiten und Untersuchungen dadurch nicht wenig von ihrem Werthe und von ihrer Brauchbarkeit, daß sie fast lediglich aus einem polemischen Gesichtspuncte unternommen wurden. Man sah diesen Theil der Geschichte für ein Zeughaus an, aus welchem man brauchbare Waffen zur Vertheidigung seiner Kirche und zur Bestreitung anderer Partheyen hernehmen könne. Daraus mußte zuerst der Nachtheil für die Dogmengeschichte entstehen, daß man nur solchen Lehren einen vorzüglichen Fleis widmete, über welche in den neuern Zeiten Streitigkeiten, z. B. zwischen den Katholischen und den Protestanten, oder zwischen beiden und den Antitrinitariern, geführt wurden, die andern Lehren aber vernachlässigte. Ein zweyter Nachtheil, welcher ebenfalls aus diesem polemischen Gesichtspuncte hervorgieng, war die Partheilichkeit, mit welcher jeder Geschichtsforscher und Sammler darauf ausgieng, die Ge-

69) Eben daselbst.

70) Primitive Christianity reviv'd. Lon. 1711 - 12. 5. vol. 8.

Geschichte der alten Kirchenlehre mit seiner Confession in Harmonie zu bringen, und jene dieser — vielleicht ohne sich dessen selbst bewußt zu seyn — durch künstliche und gewaltsame Erklärungen anzupassen. In dieser Art des Verfahrens stimmten Katholische und Protestanten und Antitrinitarier überein, so verschieden auch die Resultate waren, welche sie dadurch heraus brachten.

Ebenfalls eine Unvollkommenheit, welche den ältern Werken über Dogmengeschichte anklebt, lag darin, daß viele Urkunden, welche manchen Begebenheiten eine andre Gestalt gaben, den Verfassern noch nicht bekannt waren, sondern erst allmählich an das Licht gezogen wurden, daß ferner die Kritik noch nicht genug ausgebildet war, und man daher oft unächte Denkmaale für ächte aufnahm, daß man endlich den Werth und Vorzug einer Dogmengeschichte mehr in die aufgehäufte Masse von Zeugnissen älterer Lehrer als in eine lichtvolle und pragmatische Entwicklung von den Schicksalen der Dogmen setzte.

Der Ruhm und das Verdienst, die Bahn zu einer freyern, von dem kirchlichen Systeme irgend einer Parthey unabhängigen Bearbeitung der Dogmengeschichte gebrochen, und dadurch Epoche in dieser Geschichte gemacht zu haben, gebührt Johann Salomo Semler'n. Zwar hatte schon früher Gottfried Arnold die Vorurtheile der übertriebenen Ehrfurcht gegen die alte christliche Kirche und ihre Bestimmungen des theologischen Lehrbegriffs bekämpft, welchen selbst die Protestanten

noch anhiengen 1). Auch hatte Isaak **Beausobre** einen reichen Vorrath von neuen treffenden Bemerkungen über die alte Dogmen- und Ketzergeschichte mitgetheilt 2). Nicht weniger hatte Joh. **Lorenz von Mosheim**, welchem die Kirchengeschichte ihre erste geschmackvolle Darstellung verdankt, auch über die Geschichte der Glaubenslehren viele schätzbare Aufklärungen verbreitet 3). Allein Semler war es, welcher zuerst sich von einer Menge von Vorurtheilen losriß, die der unbefangenen Bearbeitung der Dogmengeschichte bisher entgegen gestanden hatten, welcher die unleugbare Wahrheit völlig aufdeckte, daß der christliche Lehrbegriff schon in den ersten Jahrhunderten vielfachen Veränderungen unterworfen gewesen, nach der Verschiedenheit der Länder ungleich geformt worden sey, und allmählich, mehrentheils durch äussere zufällige Umstände, eine festere Bestimmung erhalten habe. Seine vertraute Bekanntschaft mit den Quellen der Geschichte setzte ihn in den Stand, einen Reichthum von Materialien zusammen zu tragen, und sein heller kritischer Blick führte ihn auf viele neue Ansichten und Bemerk-

1) Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie von Anfang des N. T. bis auf das Jahr 1688. Frankfurt 1699-1700. 2. Bde fol. am neuesten Schafhausen 1742-44.

2) Histoire critique de Manichée et du Manicheisme. Amst. 1734-39. 2 vol. 4. Ein Werk, das weit mehr enthält, als der Titel erwarten läßt.

3) Institutionum Historiae ecclesiasticae libri IV. Helmstad. 1755. 4. Noch mehr: Commentarii de rebus Christianorum ante Constantinum. Helmst. 1753. 4. und Dissertationum ad Historiam eccles. pertinentium vol. 1. et 2. Alton. 1743. 8.

merkungen, ob er sich gleich selten Zeit nahm, sie weiter zu verfolgen, und nie, sie zu ordnen und lichtvoll darzustellen. Wenn man auch seinen Tadel der alten Kirchenlehrer zuweilen überstreng, seine scharfe Kritik in Entdeckung unächter Schriften zuweilen zu mistrauisch finden, oder sich durch die häufigen Wiederholungen gewisser Lieblingsideen, oder durch die vernachlässigte Schreibart ermüdet fühlen sollte; so werden doch diese Unvollkommenheiten durch eine Fülle von Belesenheit, von gelehrten Erläuterungen des kirchlichen Sprachgebrauchs, und von freymüthigen Urtheilen reichlich vergütet 4).

Zu gleicher Zeit mit Semler empfahl Joh. August Ernesti mit Nachdruck das Studium der historischen Theologie, und theilte über einige Theile derselben gründliche Erläuterungen aus der Sprachkunde und den Alterthümern mit 5). Johann Andreas Cramer trug nicht nur viele Hauptpuncte der Dogmengeschichte weit lesbarer vor, als dieses jemals geschehen war, sondern verbreitete auch durch eigne sorgfältige Forschungen, welche lei-

4) Vorzüglich gehören hierher: Die historische Einleitung in die Glaubenslehre, vor Baumgartens evangelischer Glaubenslehre. Halle 1759-60. 3. Bde in 4. und noch mehr die Fortsetzung davon vor Baumgartens Untersuchung theologischer Streitigkeiten. Halle 1762-64. 3. Bde 4. Selecta capita Historiae ecclesiasticae. Halae 1767-69. 3. vol. 8. Commentarii historici de antiquo Christianorum statu. Tom. 1. et tomi 2. P. 1. Halae 1771-72. 8.

5) Opuscula theologica. Lips. 1773. ed. 2. 1792. zum Theile auch opuscula philologico critica. Lugd. 1764, und hin und wieder in der neuen und neuesten theologischen Bibliothek.

leider! sein Tod unterbrach, über die Dogmatik des Mittelalters ein neues Licht 6). C. W. Fr. Walch konnte sich zwar eben so wenig als Cramer von einem etwas beschränkten dogmatischen Blicke losmachen, allein die Bedächtlichkeit und Genauigkeit, welche er in historischen Untersuchungen anwendete, konnten für musterhaft gelten 7). Joh Matthias Schröckh beschreibt in seiner ausführlichen Kirchengeschichte auch die Beschaffenheit und die Veränderungen der Dogmen mit vorzüglicher Sorgfalt und mit der Unpartheylichkeit, welche einen so großen Vorzug seines Werkes ausmacht 8). G. E. Leßing würde wahrscheinlich durch seinen tiefeindringenden Geist alle Bearbeiter der Lehrgeschichte verdunkelt haben, wenn er mehr als Bruchstücke und Winke über sie geliefert hätte 9).

Auf dem Wege, welchen Semler eröffnet hatte, schritt Chr. Fr. Rößler glücklich fort. In seinen, wenn gleich nicht vollständigen, Sammlungen und Untersuchungen über den Zustand und die Schicksale des ältern christlichen Lehrbegriffs leuchten Sprach- und Sachkenntniß, Genauigkeit und Unpartheilichkeit allenthalben hervor

6) J. B. Bossuet Einleitung in die Geschichte der Welt übersetzt — und fortgesetzt von J. A. Cramer. Leipzig 1757-86. zusammen 8. Bde 8.

7) Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereyen u. s. w. Leipz. 1762-85. 11. Bde 8. Kritische Untersuchung vom Gebrauche der heiligen Schrift in den ersten vier Jahrhunderten. Leipz. 1779. 8. u. a. m.

8) Christliche Kirchengeschichte. Leipz. 1768. ff. bis jetzt 33. Bde 8.

9) Berengarius Turonensis. Braunschweig 1770. 4. Theologischer Nachlaß. Berlin 1784. 8.

vor 10). Wie durch ihn zuverlässige Materialien für die ältere Dogmengeschichte gesammelt und zubereitet wurden, so gab G. J. Planck an der Geschichte des Protestantischen Lehrbegriffs ein treffliches Muster, wie eine solche Geschichte mit ächtpragmatischem Geiste und voller Unbefangenheit dargestellt werden könne 11). Seitdem haben mehrere Gelehrte ihre Bemühungen auf dieses Fach gewendet. J. Fr. Gaab lieferte einen kurzen Grundriß der ganzen Dogmengeschichte und Erläuterungen über die ersten Jahrhunderte derselben 12). C. G. Heinrich beschrieb die Veränderungen in der Lehrart der Dogmatik zwar nicht aus den Quellen, doch mit fleisiger Be-

10) Lehrbegriff der christlichen Kirche in den ersten drey Jahrhunderten. Frankf. 1775. 8. Bibliothek der Kirchenväter in Uebersetzungen und Auszügen. Leipzig 1776-86. 10. Bde 8. Auch mehrere kleine Schriften desselben Verfassers gehören hierher. — G. D. Fuchs Bibliothek der Kirchenversammlungen. Leipzig 1780-84. 4. Bde in 8. ist ein würdiges Seitenstück zu Rößlers Bibliothek.

11) Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs von der Reformation bis zur Einführung der Concordienformel. Leipz. 1781-1800. 6. Bde 8. Von den ersten Bden 2te Aufl. 1791. ff.

12) Erste Linien zu einer Geschichte der Dogmatik — in den Beyträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion 7. Heft S. 97. ff., auch besonders gedruckt. 1787. Abhandlungen zur Dogmengeschichte der ältesten griechischen Kirche bis auf die Zeiten des Clemens von Alexandrien. Jena 1790. 8.

Benutzung der bisherigen Vorarbeiten 13). Dieselbe Geschichte der Dogmatik, jedoch nur bis auf die Zeiten der Reformation, handelte Chr. W. Flügge in Verbindung mit der Geschichte der übrigen theologischen Wissenschaften ab 14). S. G. Lange machte den Anfang über die ganze ältere Dogmengeschichte ein ausführliches Werk nach der Zeitordnung zu liefern 15). Hingegen J. Chr. Fr. Wundemann bearbeitete nach der Materienordnung den Zeitraum vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert 16). Einige neuere Schriften über die Dogmengeschichte brachten der Wissenschaft keinen Gewinn 17). Dagegen verdient Fr. Münter's in Dänischer Sprache angefangenes Werk eine rühmliche Erwähnung 18).

Weit

13) Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheiten, und der merkwürdigsten Systeme und Compendien derselben. Leipzig 1790. 8.

14) Versuch einer Geschichte der theologischen Wissenschaften. Halle 1796-98. 3. Bde 8. Dessen Einleitung in die Geschichte der theologischen Wissenschaften. Halle 1799. 8.

15) Ausführliche Geschichte der Dogmen oder Glaubenslehren der christlichen Kirche. Nach den Kirchenvätern ausgearbeitet. 1r Theil. (bis auf Irenäus). Leipz. 1796. 8.

16) Geschichte der christlichen Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis auf Gregor den Großen. Leipzig 1798-1799. 2. Th. 8.

17) Die christlichen Dogmen u. s. w. — von C. R. Leipz. 1800. 2. Th. 8. Handbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte in alphabetischer Ordnung entworfen von L. W. Wittich. Erfurt 1r Th. 1800. 4.

18) Haandbog i den ældste christelige Kirkes Dogmehistorie. Förste Deel. Kiövnhavn 1801. 8.

Weit größer ist die Reihe von Schriften, worin einzelne Theile und Gegenstände der Dogmengeschichte untersucht und erläutert worden sind. Wenn auch alle hier anzuführen zu weitläufig werden möchte, so dürfen doch die verdienstvollen Bemühungen eines Joh. Aug. Stark 19), W. A. Teller 20), Joh. Ge. Rosenmüller 21), C. A. Th. Keil 22), C. W. L. Ziegler 23), J. Fr. Löffler 24), Heinrich Corodi 25), Chr. D. Martini 26), nicht mit Stillschweigen übergangen werden.

Auch die Verfasser der neuesten schätzbaren Werke über die Kirchengeschichte H. Ph. C. Henke 27) und J. E.

19) Freymüthige Betrachtungen über das Christenthum 2te Auflage. Berlin 1782. Vergl. die freymüthigen Betrachtungen — geprüft von T. G. Hegelmaier. Tüb. 1781-82. 3. Stücke in 8. Versuch einer Geschichte des Arianismus. Berlin 1783. 2. Bde 8. Geschichte der Taufe und der Taufgesinnten. Leipzig 1789.

20) S. Handbuch 2r B. §. 280.

21) De Christianae Theologiae origine liber. Lips. 1786. Historia interpretationis librorum sacrorum in Ecclesia Christiana inde ab Apostolorum aetate usque ad Origenem. P. 1. et 2. Hildburghusae 1795-98. (worin auch viel zur Dogmengeschichte gehöriges vorkommt.)

22) De doctoribus veteris Ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias Theologiae liberandis commentatio I-XI, Lips. 1793-1801. u. a.

23) S. Trinitatslehre 1. B. §. 85. u. a.

24) Ebendaselbst.

25) 1. B. §. 19. 30. 2. B. §. 264.

26) 1. B. §. 85.

27) Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche nach der Zeitfolge. 4te Aufl. Braunschw. 1800. ff. bis jetzt 4 Th. 8.

E. C. Schmidt 28) haben beständige Rücksicht auf die Entstehung und Bildung der Dogmen genommen. Nicht weniger sind mehreren neuen Werken über die Dogmatik die Grundzüge der Dogmengeschichte beygefügt worden. G. Fr. Seiler's 29), J. Fr. Gruner's 30), J. C. Döderlein's 31) C. Fr. Stäudlin's 32) und Chr. Daniel Beck's 33) Lehrbücher verdienen vor andern genannt zu werden.

Ungeachtet so vielfacher Vorarbeiten ist die Geschichte der Dogmen noch immer neuer Bearbeitungen und Aufklärungen bedürftig, und darf diese vielleicht, da die Wichtigkeit ihres Studiums immer allgemeiner anerkannt wird, und das Interesse daran zuzunehmen scheint, von den nächstfolgenden Zeitaltern erwarten.

Sechs-

28) Handbuch der christlichen Kirchengeschichte 1. Theil. Giessen und Darmstadt 1801. 8.

29) Theologia dogmatico polemica cum compendio Historiæ dogmatum ed. 3. Erlang. 1789.

30) Institutionum Theologiæ dogmaticæ l. III Halæ 1777.

31) Institutio Theologi Christiani in capitibus religionis theoreticis ed. 6. Alt. 1799. 2. vol. 8.

32) Dogmatik und Dogmengeschichte. Gött. 1800. 2. Th. Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte. 1801. 8.

33) Commentarii historici decretorum religionis Christianæ et formulæ Lutheriæ. Lipſ. 1801. 8.

Sechster Abschnitt.

Behandlungsart und Eintheilung der Dogmengeschichte.

§. 23.

Um die Geschichte der Dogmen auf eine brauchbare Art vorzutragen, verdient es vorher eine ernsthafte Ueberlegung, welcher Methode man dabey zu folgen habe. Man kann auf doppelte Art verfahren. Entweder legt man eine Ordnung der Materien zum Grunde, und beschreibt die Veränderungen der einzelnen Dogmen von einander getrennt, oder man hält sich blos an die Zeitrechnung und schildert den ganzen Inbegriff der Meinungen eines jeden merkwürdigen Lehrers, nach der Reihe, in der einer nach dem andern folgte. Nach der ersten Methode würden z. B. die Lehre von der Trinität, von dem Abendmahle u. s. w., jede in einer fortlaufenden Erzählung nach allen ihren allmählich erlittenen Veränderungen beschrieben. Nach der zweyten würden die Systeme der einzelnen Lehrer, z. B. des Clemens von Alexandrien, Origenes und so weiter, nach dem Faden der Chronologie an einander gereiht. Es ist nöthig, die Vortheile und Nachtheile einer jeden Methode genau abzuwägen, um hiernach die brauchbarste zu finden.

Wenn man die Schicksale der einzelnen Dogmen nach einer gewissen Ordnung der Materien zusammenstellt; so wird dadurch dem Leser die Uebersicht sehr er-

leich-

leichtert. Er wird nicht durch eine zu große Menge von Gegenständen, welche seine Aufmerksamkeit auf sich ziehen, zerstreut. Sein Blick wird nur auf ein Dogma geheftet, dessen mannichfaltige Umbildungen er ununterbrochen verfolgen, und von ihrem Ursprunge an, bis auf die neuesten Zeiten herab, leicht überschauen kann. Dazu kommt noch der Vortheil, daß die Zusammenstellung aller der Meinungen, welche über eine Lehre gehegt und vorgetragen worden sind, einen reichen Stoff zu interessanten und lehrreichen Vergleichungen darbietet. Endlich wird die Dogmengeschichte für den, welcher sie aus der Absicht studirt, um sein theologisches System besser verstehen und richtiger beurtheilen zu können, weit brauchbarer seyn, wenn er das, was über jeden Glaubensartikel unter den Christen gelehrt, behauptet oder bestritten worden ist, beysammen findet, als wenn er aus einzelnen Stellen der Geschichte mühsam zusammen suchen muß.

Allein diese nicht unbeträchtlichen Vortheile werden durch größere Nachtheile überwogen. Fast alle Dogmen stehen in einem genauen Zusammenhang unter sich selbst, ihre Veränderungen greifen beständig in einander ein, und wenn eine Lehre eine neue Form erhält; so werden dadurch auch andre umgebildet. Durch die Materienordnung werden also Dinge getrennt, die nothwendig zusammen gehören, und ordnet man den ältern Lehrbegriff nach der Methode der neuern Dogmatik; so preßt man ihn dadurch in eine Gestalt, die ihm gänzlich fremd ist. Dazu kommt noch die Schwierigkeit, daß Meinungen berühmter Lehrer erst dadurch ihr volles Licht erhalten, wenn man sie im Zusammenhang übersieht, da sie sonst

befremdend und unerklärlich scheinen, wenn sie blos isolirt betrachtet werden. So werden z. B. die Ideen des Origenes über den Ursprung der Sünde, über das künftige Leben und dergleichen, durchaus nicht begriffen werden können, wenn man nicht mit dem ganzen Systeme dieses Mannes vertraut ist. Endlich führt die Materienordnung noch eine andre wichtige Unbequemlichkeit mit sich. Manche Umstände haben auf das Ganze der Dogmatik, nicht blos auf einzelne Dogmen gewirkt. Z. B. der Zustand des Geschmacks, der Philosophie u. s. w. in einem gewissen Zeitalter. Diese höchst wichtige Umstände müssen, wenn man der Materienordnung folgt, entweder ganz übergangen, oder sie müssen bey jedem Artikel, wo sie Einfluß hatten, angeführt werden. Im ersten Falle wird die pragmatische Darstellung einseitig und unvollkommen, im letzten Falle entsteht Weitschweifigkeit und eine Menge von Wiederholungen.

Diese Unbequemlichkeiten würden der andern Methode, wo man den Lehrbegriff der Schriftsteller nach der Zeitordnung im Zusammenhang entwickelt, den Vorzug geben, wenn nicht dabey ebenfalls Schwierigkeiten sich hervor thäten. Es erleichtert diese letzte Methode dem Geschichtschreiber seine Arbeit beträchtlich, weil er alsdann jedesmal nur auf einen Schriftsteller seine ungetheilte Aufmerksamkeit richten darf, und die Mühe des Zusammenstellens, wobey so leicht etwas übersehen wird, erspart. Sie zeigt auch das Fortschreiten und Rückschreiten der Dogmatik im Ganzen am anschaulichsten. Aber zu diesen Vortheilen gesellen sich andere Nachtheile. Es werden dadurch sehr viele unnöthige Wiederholungen nöthig gemacht, indem doch viele Schriftsteller in gewissen

Ideen mit einander übereinstimmen. So kommen z. B. die meisten alten Lehrer in ihrer Vorstellung vom Falle der Engel überein, und es würde ermüdend seyn, bey jedem besonders zu erzählen, was er darüber gesagt hat. Noch ermüdender würde dies in der neuern Geschichte werden, wenn man jedesmal das ganze System eines jeden dogmatischen Schriftstellers aufstellen wollte, der vielleicht nur in Einem Puncte etwas merkwürdiges und eignes gesagt hat. Dann führt diese Methode den Nachtheil mit sich, daß die Privatmeinungen einzelner Lehrer nicht deutlich genug von der allgemeinen Kirchenlehre unterschieden werden, worauf doch sehr viel ankommt. Man verliert auch dabey den Vortheil, die verschiedenen Meinungen über eine Lehre mit einander bequem vergleichen, und daraus lehrreiche Resultate ziehen zu können, indem diese Meinungen zu weit auseinander gestreut sind, um sie bequem übersehen und dem Faden ihrer Entwicklung folgen zu können. — Ueberhaupt muß zwar der Geschichtschreiber selbst die Veränderung der Lehren nach dem Zusammenhange der Ideen eines jeden Lehrers, also in einer blos chronologischen Ordnung aufgesucht und durchgedacht haben, aber deswegen folgt nicht, daß er sie in eben dieser Gestalt seinen Lesern vorlegen solle.

Indem jede dieser Methoden ihre eigenthümlichen Vorzüge und Mängel hat, scheint es am beßten, beide zu verbinden, um dadurch ihre Vorzüge möglichst zu vereinigen, und ihre Nachtheile zu vermindern. Ich habe deswegen einige Perioden angenommen, in denen die Dogmatik eine veränderte Gestalt bekommen hat. In jeder dieser Perioden geht eine allgemeine Geschichte

der

der Dogmatik voraus, welche zeigt, was und wodurch die Wissenschaft im Ganzen gewonnen und verloren habe, was äußere Umstände oder berühmte Lehrer auf die Dogmatik gewirkt haben, und in welcher Form diese sey vorgetragen worden. Hierauf folgt dann die Geschichte der einzelnen Lehren, deren Entwickelung chronologisch, und so viel möglich war, nach eben der Ordnung, welche die Lehrer des Zeitalters selbst befolgten, dargestellt wird. Die ganze Geschichte kann bequem in sieben Perioden abgetheilt werden.

§. 24.

Erste Periode von der Stiftung des Christenthums bis auf den Arianischen Streit und die Kirchenversammlung zu Nicäa. Zeit der Simplicität und der aufkeimenden theologischen Speculation. Jesus stiftet eine Lehre, die zwar auf das Judenthum gepfropft ist, aber doch dasselbe erweitert und veredelt. Die Apostel breiten diese Lehre aus, stiften Gemeinden, und entwickeln die in den Reden ihres Meisters liegenden Keime theils durch mündlichen Unterricht, theils durch Schriften. Die folgenden Lehrer bleiben bey den einfachsten Stücken des Glaubens stehen, ohne sich auf gelehrte Untersuchungen einzulassen, bis im zweyten Jahrhundert Philosophie mit dem Vortrage des Christenthums verbunden, und dadurch eine genauere Auseinandersetzung mancher Puncte veranlaßt wird. Einige Streitigkeiten unter den Christen führen nähere dogmatische Bestimmungen herbey. Die Verbindung, in welche die einzelnen Kirchen immer mehr treten, bringt allmählich Einschränkungen der Lehrfreyheit hervor, die aber doch noch immer groß bleibt. Es werden Versuche gemacht, die

christ-

christlichen Lehren als vernunftmäßig vorzustellen, und über einige darunter schon kühne Speculationen angestellt, die immer mehr Ansehen erhalten, aber doch noch nicht durch kirchliche Gewalt als allgemein gültig bestätigt sind.

§. 25.

Zweyte Periode von der Nicänischen Kirchenversammlung bis zum Tode Gregors des Großen. Zeit der kirchlichen Bestimmungen.

Der Arianische Streit erregt die Aufmerksamkeit, und weckt die volle Thätigkeit der christlichen Lehrer. Zum erstenmal erhebt sich eine gesetzgebende Gewalt für den Glauben der Christen. Nunmehr knüpft eine Streitigkeit sich an die andre, und jede führt neue theologische Bestimmungen herbey, die bald als Glaubensartikel gelten. Der Eifer der Polemik schärft den Geist der Kirchenlehrer, und macht ihn fruchtbar an einer großen Menge von Speculationen. Athanasius, Gregor von Nazianz, Basilius der Große, Cyrillus von Alexandrien im Orient, Ambrosius und vorzüglich Augustin im Occident werden Orakel der Rechtglaubigen, und ihre Schriften Muster und zugleich Vorrathskammern für die Theologie der folgenden Zeit. Der Untersuchungsgeist wird immer mehr beschränkt, die praktische Seite der Religion vernachlässigt. Endlich schwindet die Gelehrsamkeit; Barbarey und Nachbetherey nehmen immer mehr überhand.

§. 26.

Dritte Periode von dem Tode Gregors des Grossen bis auf Gregor den VII. Zeit der Barbarey und

des

des blinden Kirchenglaubens. Die Unwissenheit der Lehrer und der Christen überhaupt zeigt sich in auffallender Größe. Das freyere Studium der Dogmatik ist ganz verschwunden, dagegen hängt man desto fester an den Aussprüchen der Kirchenversammlungen und älterer angesehener Lehrer. Die Schriften von diesen zu kennen, und aus ihnen neue zusammenzutragen, gilt für den Gipfel der Gelehrsamkeit. Wenn neue Lehren entstehen oder alte neue Zusätze erhalten; so rührt das nicht aus Untersuchungen, sondern aus Unwissenheit und Aberglauben her. Zwar sucht Karl der Große auch in die theologische Denkungsart seiner Zeitgenossen mehr Licht zu bringen, und es zeigen sich wirklich im neunten Jahrhundert einige Früchte seiner Bemühungen, die jedoch bald wieder verwelken. In der griechischen Kirche ist zwar die theologische Kenntniß nicht so tief als im Abendlande gesunken, allein auch da fesselt ein kleinlicher Sectengeist den Verstand der Lehrer, zieht diese von fruchtbaren Untersuchungen ab, und leitet sie auf unnütze Speculationen.

§. 27.

Vierte Periode. Von Gregor dem siebenten bis auf die Reformation. Zeit der verkünstelten theologischen Speculation. Während die Päbste sich auf den höchsten Gipfel des Ansehens und der Macht erhoben, erwachte wieder der Untersuchungsgeist in der abendländischen Kirche. Die Philosophie wird mit Eifer getrieben, und auf die Religionslehre angewendet. Dadurch entspringt die scholastische Theologie, durch welche zwar die herrschende Kirchenlehre unverändert blieb, aber die einzelnen Lehren derselben mit vieler

Sub-

Subtilität auseinander gelegt, und in ihre letzten Bestandtheile aufgelöst wurden. Sie findet zwar heftigen Widerspruch von den Freunden der positiven und mystischen Theologie, allein sie siegt dennoch über ihre Gegner. Die Scholastiker erbauen theologische Systeme, und erörtern einzelne Begriffe mit vielem Scharfsinn, aber der Mangel an Sprachkenntniß und Geschmack, und dann der Glaubenszwang ihrer Zeit hindert sie, viel zu leisten, und einige freyere Denker unter ihnen müssen für die Neuerungen, welche sie anfiengen, hart büßen. Allmählich artet die Scholastik aus, wird völlig zu einem Spinnengewebe von Spitzfindigkeiten, und die Dogmatik, mit einer Last unnöthiger und unächter Zusätze überladen, und in den geschmacklosesten Vortrag eingehüllt, wird einer Umschaffung höchst bedürftig. Die Mystiker, welche gegen die Spitzfindigkeit und Trockenheit der Scholastik kämpften, dringen zwar auf thätiges Christenthum; allein die Dunkelheit ihrer Sprache, die Unbestimmtheit ihrer Begriffe, und ihre Anhänglichkeit an dunkle Gefühle machen ihre Bemühungen großentheils unfruchtbar, und ihre Abneigung gegen gelehrte Kenntnisse macht sie der Dogmatik nachtheilig.

§. 28.

Fünfte Periode von Luther und Zwingli bis auf die Concordienformel in der evangelischlutherischen, und die Dordrechter Synode in der reformirten Kirche. Zeitalter der Reformation. Die Sprachkunde und die andern bisher vernachlässigten Wissenschaften kommen empor, und siegen über die Bemühungen, welche unwissende Mönche und Inquisitoren zu ihrer Unterdrückung anwenden. Erasmus verbreitet über

die

die Theologie einen bessern Geschmack, und trägt nebst andern bey, um die dunkle Scholastik lächerlich zu machen. Luther und Zwingli werfen das Joch der päbstlichen Herrschaft ab, und damit sinkt auch das bisherige auf die blose Auctorität der Kirche gebaute dogmatische Gebäude. Die Reformatoren führen einen freyen Bibelgebrauch ein, räumen viele bisher angenommene Meinungen weg, und geben dadurch der Dogmatik eine mehr praktische und lichtvolle Gestalt. In der katholischen Kirche ist man dagegen desto sorgfältiger, den alten Lehrbegriff zu bewahren, und ja keine Neuerung aufkommen zu lassen.

§. 29.

Sechste Periode von der Concordienformel und der Dordrechter Synode bis auf die Mitte des 18ten Jahrhunderts. Zeit der festen Anhänglichkeit an symbolische Bestimmungen. Die Protestantischen Theologen verwickeln sich auf dem Wege der freyern Untersuchung, den sie betreten haben, in unzählige Streitigkeiten. Weil man aus dem Pabstthum den Lehrsatz mit herüber genommen hat, daß in der Kirche vollkommene Einigkeit der Lehre herrschen müsse; so will man jenen Streitigkeiten durch genaue symbolische Bestimmungen ein Ende machen. In der evangelischlutherischen Kirche erdrückt die Concordienformel, und die unbegränzte Verehrung der Worte Luthers allen Untersuchungsgeist. Die Dogmatik ist fast in einem völligen Stillstande, und eine exegetische und dogmatische Tradition herrscht überall. Spener, welcher der Glaubenslehre eine mehr praktische Gestalt geben will, wird der Irrglaubigkeit verdächtig gemacht. Selbst die Wolfi-

sche Philosophie wirkt anfangs nur Veränderungen in der Form, nicht aber in der Materie der Dogmatik. — In der reformirten Kirche erregen die Streitigkeiten über die Gnade eine große Gährung, welche zu dämpfen die Dordrechter Synode durch ihre Schlüsse bemüht war. Von diesem Zeitpunct an weicht sichtbar von der reformirten Theologie ihr guter Genius. Freyere Untersuchungen werden nun als gefährlich verbannt, und die Streitigkeiten der Coccejaner und Voetianer sind eben nicht geschickt, zur Verbesserung der Dogmatik beyzutragen. Nur auf der verurtheilten und ausgestoßenen arminianischen Parthey ruht ein besserer Geist, und ihre Theologen zeichnen sich durch Mäßigung, Bibelkenntniß, und einfachern Vortrag der Religion vortheilhaft aus.

---

§. 30.

Siebente Periode. Von der Mitte des gegenwärtigen Jahrhunderts bis auf die jetzige Zeit. Zeitalter der freyen Forschung Vorbereitet durch Speners Bemühungen, durch die Wolfische Philosophie und das Bekanntwerden englischer und besonders deistischer Schriften, unterstützt durch eine freyere Exegese und Geschichtsforschung, geschützt durch die mehr ausgebreiteten Grundsätze der Toleranz und Lehrfreyheit, geht in der Dogmatik eine große Umänderung vor. Viele vorher behauptete Lehren werden aufgegeben, oder doch in eine ganz neue Gestalt gebracht, andere verlieren wenigstens das Gewicht, das man ehedem auf sie gelegt hatte. Zwischen den Vertheidigern des alten Systems und den Beförderern jener Veränderungen erhebt

sich ein Kampf, der sich fast über alle Dogmen erstreckt, und der noch nicht ganz beendigt ist. Die neuern Theologen sind unter sich selbst in ihren Meinungen und Principien nichts weniger als übereinstimmend. Die Kantische Philosophie nebst ihren der Mutter ungetreu gewordenen Töchtern hat ebenfalls angefangen, einen beträchtlichen Einfluß auf den Zustand der Dogmen zu gewinnen, dessen ganzen Umfang und Folgen erst die Zukunft entwickeln muß.

Erste

Erste Abtheilung.

Allgemeine Geschichte der Dogmatik.

§. 1.

Der jüdische Staat war nach manchen Revolutionen immer tiefer herabgesunken von seinem ehemaligen Glanze. Die Erpressungen und Gewaltthätigkeiten, welche die römischen Statthalter sich erlaubten, und das Misvergnügen, mit welchem die jüdische Nation das Joch einer fremden Herrschaft trug, mußten bald einen heftigen Ausbruch herbeyführen, vom dem sich der Untergang der jüdischen Verfassung als wahrscheinliche Folge vorhersehen ließ. So wie die Bande des Staates allmählich sich aufzulösen anfiengen; eben so gerieth die kirchliche und religiöse Verfassung der Juden immer mehr in Verfall. Zwar blieb der Schatten der ehemaligen Einrichtung; der prächtige Tempeldienst wurde mit pünctlicher Genauigkeit fortgeführt, und die Opfer rauchten noch täglich auf dem Altar zu Jerusalem: allein der Geist Mosis und aller der edlen Lehrer, welche unter dem Namen der Propheten bekannt sind, war längst aus dieser Verfassung entwichen. Die Bande, durch welche der äußere Gottesdienst mit der innern Religion zusammengeknüpft werden sollte, waren zerrissen, und bey der Menge von religiösen Gebräuchen blieb

blieb das Herz kalt und leer. Bey aller Anhänglichkeit der Juden an den Monotheismus, wodurch sie vor allen andern Völkern des Erdkreises sich auszeichneten, war doch unter ihnen ächte Religiosität immer seltener geworden. Scheinheilige Frömmigkeit oder ausgelassene Zügellosigkeit hatten die Oberhand; die einzelnen Redlichen lebten in der Stille, beklagten das überhand nehmende Verderben, und trösteten sich mit der Hoffnung, daß Gott Veranstaltungen treffen werde, um eine bessere Zukunft herbeyzuführen. Der rohere Theil der Israeliten bedauerte blos den verlöschenden Glanz des Staates, und sah mit gespannter Erwartung einer nahen Veränderung entgegen, durch welche alle Feinde der Juden zertrümmert, und ihnen selbst der erste Rang unter allen Völkern der Erde angewiesen werden sollte.

Gerade in diesem Zeitpunct trat Jesus als Lehrer der Religion und der Tugend auf. In der Ruhe und Verborgenheit des Privatlebens aufgewachsen, und nicht durch einen nach jüdischer Art gelehrten Unterricht zum Lehramte vorbereitet, erregte es eine große Verwunderung, als er anfing, verjährte Vorurtheile zu bestreiten, und die Irrthümer der bisherigen Führer des Volks aufzudecken. Christus hatte nicht die Absicht, die bisher unter den Juden angenommene Religionslehre zu verdrängen, sondern er legte vielmehr sie zum Grunde, und suchte nur sie zu reinigen und zu veredeln. Die Lehren von der Einheit Gottes, von der Vorsehung dieses Gottes über die Welt, von dem Ansehen der jüdischen Religionsschriften, behielt er bey, und in der Lehre von einer Fortdauer nach dem Tode,

und

und von künftigen Strafen und Belohnungen trat er auf die Seite der Pharisäer gegen die Sadducäer, welche sie läugneten. Zugleich war seine vornehmste Bemühung darauf gerichtet, die Bande zwischen Religion und Moralität, welche damals theils aufgelöst, theils ganz zerrissen waren, wider zusammenzuknüpfen. Seine Nation fand er religiös, wenn man anders diesen edlen Namen gebrauchen darf, um dadurch eine Anhänglichkeit an Jehova, als den Schutzgott der Israeliten, und eine ängstliche Sorgfalt, alle vorgeschriebene Uebungen und Gebräuche zu beobachten, zu bezeichnen. Er fand sie aber dabey größtentheils leer an Liebe zum Guten, und von der Einbildung getäuscht, daß schon ihre Abstammung von Abraham, dem Lieblinge Gottes, und der Besitz ihres Gesetzes und Opferdienstes ihnen die gerechtesten Ansprüche auf Gottes Wohlgefallen und Segnungen gebe. Er fand sie beseelt von einem Nationalstolze, der auf alle andere Völker mit Verachtung herab sah, und sie für der göttlichen Vorsorge unwerth und reif zur Strafe hielt. Jesus suchte nun das erloschene moralische Gefühl seiner Landsleute zu erwecken, und die Wahrheiten der Religion ihnen auf eine solche Art einzuprägen, daß sie fruchtbar und wirksam wurden zur Verbesserung des Herzens und Lebens. Entfernt einen neuen theologischen Lehrbegriff aufstellen zu wollen, wollte er die schon bekannten Lehren praktisch machen, und vom Wissen zum Thun hinführen. Dieser Zweck ist in dem ganzen Lehramt Jesu sichtbar, allenthalben zeigt sich die beständige Bemühung, thätige Frömmigkeit und Reinigkeit des Herzens zu befördern, und dagegen die mechanische Art von Religiosität, welche blos in äußern Ge-

bräuchen besteht, und die Art, welche unter dem Schein der Gottesverehrung ein böses Herz verbirgt, in ihrer Blöße darzustellen und zu verbannen. Deswegen bestritt er mit vorzüglichem Nachdruck die Gottes unwürdigen Meinungen des jüdischen Particularismus, und stellte Gott als den allgemeinen Vater aller Menschen vor, dem nicht Anbethung in geweihten Oertern und Tempeln, sondern nur eine geistige Verehrung gefällt. Deswegen schärfte er den erhabenen Grundsatz ein, daß unsre Liebe gegen andre nicht eigennützig auf Freunde allein eingeschränkt, sondern nach dem Muster Gottes über alle Menschen, wenn sie auch Fremde oder Feinde seyen, ausgedehnt werden müsse.

Die Lehrart Jesu war ganz den Umständen und der Sitte seiner Zeit angemessen. Wie die morgenländischen Lehrer überhaupt zu thun pflegten, unterrichtete er seine Zuhörer durch einzelne treffende Sentenzen, oder durch Parabeln, oder durch Antworten, welche er auf gelegentlich ihm vorlegte Fragen gab, ohne je seine Lehre in einem zusammenhängenden Vortrage zusammen zu fassen. Was diesen Belehrungen einen vorzüglichen Werth, und ein ungewöhnliches Interesse giebt, ist die leuchtende Klarheit, die edle Simplicität, welche in ihnen herrscht, und der Geist des innigsten Wohlwollens, welchen sie athmen. Dabey verdient die Weisheit, mit welcher Jesus seinen Unterricht nach der Beschaffenheit seiner Zuhörer austheilte, unsere Bewunderung. Er richtete sich genau nach ihren Fähigkeiten, und suchte sie stufenweise weiter zu führen. Vieles deswegen, was er dem großen Haufen zu sagen nicht für gut fand, enthüllte er seinen Schülern im vertrautern Umgang, Mark. 4, 11., und man-

manches verschwieg er auch diesen, weil er sie noch nicht reif genug fand, es zu fassen. Joh. 16, 12. Selbst Irrthümer und Schwächen duldete er, um sie allmählich zu berichtigen.

Wenn man den Inhalt und den Werth der Lehre Jesu betrachtet, welche sich in jeder Rücksicht so weit über ihr Zeitalter und über die Denkungsart der Nation, unter welcher sie entsprang, erhebt; so drängt sich dem Geschichtsforscher der Wunsch auf, die Ursachen und Hülfsmittel zu wissen, durch welche Christus sich so sehr über sein Zeitalter emporschwang, und die Umstände zu kennen, unter denen sich ein so erhabener Religionslehrer bildete. Allein alle Versuche, welche bisher zur Befriedigung dieses Wunsches gemacht worden sind, wo man bald das Christenthum aus den religiösen Anstalten der Essener oder Essäer ableitete 1), bald es für eine Zusammensetzung des Pharisäismus und Sadducäismus ansah 2), beruhen nicht nur auf willkührlichen Vermuthungen, sondern haben auch nicht wenige Gründe gegen sich. Noch immer ruht daher auf dem Ursprunge des Chri-

1) Am ausführlichsten ist diese Hypothese vertheidigt in C. Fr. Stäudlin's Geschichte der Sittenlehre Jesu 1 B.

Man vergleiche damit: Ueber den angeblichen Ursprung des Christenthums aus der judischen Secte der Essäer. Von D. J. B. Lüderwald — in Henke Magazin 4 B. S. 377. ff. und Bengel Bemerkungen über den Versuch, das Christenthum aus dem Essäismus abzuleiten — in Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral 7 St.

2) Versuch den Ursprung der Sittenlehre Jesu historisch zu erklären. In Henke Magazin 5 B. S. 363.

Christenthums ein heiliges Dunkel, welches von den Freunden der christlichen Lehre häufig als eine Bestätigung des göttlichen Ansehns ihres Stifters genützt worden ist.

§. 2.

Die Apostel Jesu.

Jesus hatte aus der Zahl seiner Anhänger zwölf Männer ausgewählt, um sie zu den Werkzeugen zu bilden, durch welche seine Lehre in andern Ländern ausgebreitet werden sollte. Jesus hatte absichtlich Männer von geringem Stande und ohne Gelehrsamkeit ausgewählt, deren Verstand durch die damalige jüdische Theologie noch nicht verstimmt, und deren Herz noch unverdorben war; und die Wärme und Treue, mit der sie Jesu ergeben waren, der Eifer und die Thätigkeit, welche sie bey der Ausbreitung seiner Lehre zeigten, haben die Weisheit seiner Wahl gerechtfertigt.

Die Apostel trugen, nachdem Jesus von der Erde weggegangen war, die Lehre, welche sie von ihm empfangen hatten, in Judäa vor; und reisten hernach auch in andere Länder. Ausgestoßen von den Juden aus ihrer Gemeinschaft, stifteten sie eigene christliche Gemeinden, zu denen auch Heiden hinzutraten. Von der Art, wie die Apostel bey der Ausbreitung des Christenthums verfuhren, und der Methode, nach welcher sie den Inhalt desselben vortrugen, haben wir keine Nachrichten. Ihre Briefe, die wir noch besitzen, können uns hierüber keine Aufschlüsse geben. Denn sie sind nicht zu der Absicht geschrieben, den Inhalt des Christenthums darzustellen, und die Juden oder Heiden zur Annahme desselben zu bewegen

wegen, sondern sie sind an Leser gerichtet, welche schon mit dem Hauptinhalte des Christenthums bekannt waren, und nur über einzelne Puncte eine nähere Belehrung, oder über gewisse Pflichten besondere Ermahnungen bedurften. In der Apostelgeschichte sind zwar einige Reden des Paulus angeführt, aber sie sind von Lukas wahrscheinlich nur im Auszuge dargestellt, und wir können also auch aus ihnen die Frage nicht vollständig beantworten, wie die Apostel die christliche Lehre den Heiden darzustellen und zu empfehlen pflegten.

Die Briefe der Apostel enthalten nicht den ganzen Unterricht, den sie von Jesu und seiner Lehre gaben, sondern nur besondere Belehrungen, so wie die Bedürfnisse einzelner Gemeinden und Personen sie forderten. In den Briefen des Petrus und Jakob lernen wir ihre Verfasser als Männer kennen, welche mit den Schriften des alten Bundes wohl bekannt, und mit Wärme für das ächte thätige Christenthum erfüllt waren, die aber weder gelehrte Kenntnisse, noch Kunst der Darstellung besaßen. —

Johannes Schriften unterscheiden sich von den übrigen. So plan und einfach auch der Stil seines Evangeliums ist; so scheint doch im Anfange desselben Rücksicht auf gewisse philosophische Begriffe genommen zu werden, die zu seiner Zeit im Umlaufe waren. So mannichfaltige Erklärungen man von dem Logos, den er so erhaben schildert, geben kann; so bleibt doch so viel gewiß, daß er dieses Wort als einen Kunstausdruck gebraucht, und daß die Veranlassung zu diesem Gebrauche in gewissen damals gewöhnlichen Vorstellungen liegen muß, mit de-

nen er vielleicht bey seinem Aufenthalt in Kleinasien bekannt geworden war. Wenn die Apokalypse ebenfalls eine ächte Schrift des Apostels Johannes ist, so leidet es keinen Zweifel, daß der Apostel mit der jüdischen Philosophie, welche man Kabbala nennt, vertraut war. Denn unleugbar wird auf sie in der Apokalypse häufige Rücksicht genommen, und es werden aus ihr viele Bilder entlehnt. 1)

Noch weit mehr hat Paulus eignes; Er, dessen viel umfassendem Geiste und unermüdeter Thätigkeit das Christenthum es vornehmlich zu verdanken hat, daß es nicht blos eine jüdische Secte blieb, sondern auch unter den Heiden feste Wurzeln faßte. Freylich war es eine Uebertreibung, wenn man dem Paulus eine große Belesenheit in griechischen Schriften, und überhaupt griechische Gelehrsamkeit zuschrieb 2), allein in jüdischer Gelehrsamkeit war er sehr gut erfahren. Einer der berühmtesten jüdischen Rabbis, Gamaliel, war sein Lehrer gewesen Apg. 22. 3. Seine Briefe zeugen von seiner vertrauten Bekanntschaft mit den Büchern des A. T. und der damals gewöhnlichen Erklärungsmethode desselben. Er ist der einzige unter den Verfassern des N. T., der Sätze an einander kettet, Folgerungen aus ihnen zieht und auf diese Art regelmäßige Beweise führt. Er gebraucht auch mehrere Kunstwörter in einem eigenthümlichen

1) *G. Guil. Stronk* Diss. de doctrina et dictione Johannis Apostoli. Vltrai. 1797.

2) Christ. Guil. *Thalemanni* dissertatio de eruditione Pauli Apostoli Judaica, non græca. Lipſ. 1769.

lichen Sinn, z. B. πνευμα, σαρξ, δικαιοσυνη u. a. In dem ganzen Gange seiner Gedanken wird ein philosophischer Geist sichtbar, welcher durch große Gedankenfülle eine Schreibart bildet, die wegen ihrer Gedrungenheit zuweilen etwas dunkel wird. Der Hauptpunct, wohin die mehrsten seiner Briefe abzwecken, ist, daß Gott nicht blos Gott der Juden sondern auch der Heiden sey, daß der Christ frey sey von den drückenden Fesseln der mosaischen Gesetze, daß aber diese Freyheit nicht eine Auflösung der moralischen Gebote mit sich führe 3) —

Durch die Bemühungen der Apostel und ihrer Gehülfen, vorzüglich aber des Paulus wurden viele christliche Gemeinden gestiftet, und die Lehre Jesu bekam unter Juden sowohl als Heiden immer mehrere Anhänger.

§. 3.

Zustand der ersten christlichen Kirche. Apostolische Väter.

Von dem Zustande der ersten Kirche pflegt man die reizendsten und ruhmvollsten Schilderungen zu entwerfen. Sie besaß, sagt man, die christliche Lehre in ihrer reinsten Gestalt, da sie diese unmittelbar aus den Händen der Apostel erhalten hatte. In ihr fand sich auch die höchste Reinigkeit der Sitten, und ein allgemeiner Wetteifer, sich in Tugenden wechselsweis zu übertreffen. Die Kirche war, wie Hegesippus erzählt, damals noch eine reine Jungfrau, bis sie erst durch das spätere Gift der

3) G. W. Meyer's Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffs. Altona 1801.

der Ketzereyen befleckt und entstellt wurde 1). Allein diese hohen und lobrednerischen Beschreibungen von dem Zustande des ältesten Christenthums müssen sehr herabgestimmt werden, wenn sie historischen und psychologischen Gründen nicht widersprechen sollen. Es ist wahr, daß bey den neuen Christen sich im Vergleiche gegen ihr voriges Betragen im Heidenthum eine große Veränderung der Sitten zeigte. Es ist wahr, daß der damalige Druck und die Beschwerden, welche die Christen um ihrer Religion willen erfuhren, eine Wärme, einen Eifer für ihren Glauben hervorbrachte, der in ruhigern Zeiten sich nicht gefunden hat, ob gleich schon die Apostel zu manchem Tadel einreißender Unordnungen und Mißbräuche Gelegenheit hatten. Hingegen daß damals eine vorzüglich reine und vollständige Religionserkenntniß herrschend gewesen sey, — läßt sich nicht erwarten, wenn man sich nur in die Umstände der damaligen Zeit versetzt. Man pflegt gern vorauszusetzen, daß die Apostel nicht blos die einfache Religionslehre, so wie sie für ihre Zeiten paßte, gekannt hätten; sondern daß auch schon alle Folgerungen und Bestimmungen, welche man hernach aus jenen einfachen Sätzen gezogen hat, entwickelt vor ihrer Seele gelegen, und sie also schon die gelehrte Theologie, etwa nur die später erfundenen Kunstwörter abgerechnet, verstanden hätten. Man vergißt bey dieser Voraussetzung, daß die Apostel selbst in ihren Einsichten weiter rückten, und daß eine solche gelehrte Kenntniß, wenn Gott sie ihnen hätte mittheilen wollen, doch zu nichts gedient haben würde. Gewiß haben die Apostel an

1) Euseb. Histor. eccles. l. III. c. 32. l. IV. c. 22.

an viele der Fragen, die man hernach über ihre Lehrsätze aufgeworfen hat, noch selbst nicht gedacht. — Noch weniger darf man bey den übrigen Christen eine ganz ausgebildete Religionskenntniß suchen. Der mündliche Unterricht, den sie von den Aposteln erhielten, konnte nicht sehr umständlich seyn, sondern sich nur auf die nöthigsten Hauptstücke einschränken, da die Apostel von einem Orte zum andern herumreisten, und so viel mit Ausbreitung der ersten Anfangsgründe des Glaubens zu thun hatten, daß sie sich kaum auf genauere Erörterungen einlassen konnten. Aus den Schriften des N. T. konnten die ersten Christen nicht schöpfen, weil diese im Anfang in vielen Gemeinden gar nicht, in andern nur zu einem kleinen Theile vorhanden waren. Es blieb also den damaligen Christen, und selbst denen, welche nach größerer Einsicht strebten, kein anderer Weg übrig, als aus dem kurzen mündlichen Unterrichte, den sie von den Aposteln oder andern Lehrern empfangen hatten, und allenfalls aus den Schriften des alten Testaments, ihre Religionsideen so gut zusammenzusetzen und auszubilden, als sie konnten. Auf diese Art mußten viele unvollkommene und unreife Vorstellungen von christlichen Lehren entstehen, indem jeder diese nach seinen Einsichten und seiner Phantasie entwickelte. Ja diese Vorstellungen mußten desto unvollkommener werden, da die neuen Christen sich von ihren vorigen heidnischen und jüdischen Meinungen nicht auf einmal los machen konnten, sondern sie mit ihrem neuen Glauben vermischten, und diesen aus ihnen erläuterten und bereicherten. Menschen von der ungleichsten Geistesbildung und vorher den verschiedenartigsten Meinungen zugethan, traten zu dem Christenthum über. Alle stimmten freilich darin überein, daß sie Jesum als

den

den Gesandten Gottes, als den erhabensten Lehrer der Wahrheit und Tugend verehrten, allein es war zugleich unvermeidlich, daß jeder die Lehre Jesu nach dem Grade seiner Bildung auffaßte, und sie mit seinen vorher gehabten Vorstellungen, so gut es möglich war, verschmolz. Gewiß war daher gerade in den ersten Zeitaltern die größte Verschiedenheit der Meinungen unter den Christen vorhanden, indem die Juden und die Heiden, die Gebildeten und der große Hause, der Philosoph und der Schwärmer, wenn sie die christlichen Lehren annahmen, sehr ungleiche Begriffe von denselben Lehren sich bildeten. Dieses wird auch durch die Geschichte bestätigt, nach welcher gleich in den ersten Zeiten des Christenthums Partheyen entstanden, welche die entgegengesetztesten Meinungen behaupteten, und diese Verschiedenheit der Meinungen würde immer größer geworden seyn, wenn nicht durch die Bildung der katholischen Kirche eine gewisse Einförmigkeit des Lehrbegriffs allmählich wäre herbey geführt worden. — Gewiß haben die spätern Christen nicht Ursache, die vorzügliche Reinheit der Religionserkenntniß in jenen frühern Zeiten so sehr zu preisen, oder gar zu beneiden.

Aus dem ersten Zeitalter der Christen sind uns nur wenige schriftliche Denkmaale, und zwar großentheils von zweydeutiger Aechtheit übrig, deren Verfasser man mit dem Namen der apostolischen Väter bezeichnet. Alle diese Schriften bestätigen das vorhin gefällte Urtheil, daß man sich von den Religionskenntnissen der ersten Christen keine zu hohen Begriffe machen müsse.

Die erste Stelle unter den Schriften der apostolischen Väter nimmt ein Brief unter dem Namen des Barnabas ein, den aber die neueren Gelehrten fast einstimmig für unächt erklären. Er besteht aus zwey Theilen, von denen der erste einen durch gesuchte Allegorien geführten Beweis enthält, daß das mosaische Gesetz für die Christen nicht verbindlich sey; der zweyte Theil hingegen die vornehmsten Pflichten der Christen, zwar ohne Ordnung, aber in einer liebenswürdigen Simplicität darstellt. — Ich gestehe, daß mir die Gründe, aus welchen man diesen Brief für unächt hält, nicht entscheidend vorkommen. Er hat die Zeugnisse eines Clemens, Origenes, Hieronymus für sich. Der letzte nennt ihn zwar apokryphisch, d. h. nicht zum N. T. gehörig, hält ihn aber doch für ächt. Eusebius setzt ihn zwar unter die νοθα, aber wahrscheinlich will er dadurch ihn nicht für unächt erklären, sondern nur, eben so wie Hieronymus, ihn von der Sammlung des N. T. ausschließen. Ueberhaupt würden die äußern Gründe sehr zu Gunsten des Briefs entscheiden 2), wenn man nicht den Inhalt eines Barnabas, eines Gefährten der Apostel unwürdig hielte. Es ist wahr, daß der Verfasser allenthalben nach Allegorien hascht, die mehrentheils sehr gezwungen ausfallen. Allein wenn man bedenkt, daß die allegorische Deutung des A. T. damals herrschender Geschmack war, und für einen Beweis von Gelehrsamkeit bey den Juden galt, daß in den Briefen an die Galater und die Hebräer Beyspiele von Allegorien vorkommen,

2) Gesammelt sind die alten Zeugnisse in Cotelerii Patribus Apostolicis V. I. p. 3. et 4.

men, die ziemlich weit gesucht, obgleich nicht ganz so weit getrieben sind, wie hier; so wird es nicht befremdend seyn können, wenn Barnabas, ob er gleich sich dem Hang zum Allegorisiren zu sehr überlassen hat, doch dabey ein ehrwürdiger und nützlicher Lehrer des Christenthums war. — Indeß wie es auch damit seyn mag, so ist doch so viel gewiß, daß dieser Brief schon in der ersten Hälfte des zweyten Jahrhunderts vorhanden gewesen seyn muß. Für die Geschichte der Dogmatik gewährt er eine sehr geringe Ausbeute.

Unter die apostolischen Väter wird ferner **Hermas** mit seinem **Hirten** gerechnet. Man hat angenommen, daß der Hirte von dem Hermas, dessen Paulus Röm. 16, 14 erwähnt, geschrieben sey. Wahrscheinlicher ist die andere Meynung, daß ein Hermas im zweyten Jahrhundert, ein Bruder des römischen Bischoffs Pius I., der Verfasser davon sey, und sie wird auch durch das von Muratori aufbehaltene alte Fragment bestätigt 3). Das Buch selbst besteht aus drey Abtheilungen. Die erste enthält vier Gesichte, welche der Verfasser sah; die zweyte zwölf Vorschriften, welche er von einem Engel unter der Gestalt eines Hirten erhalten hat, wovon das ganze Buch den Namen der Hirte führt; und die dritte zehn Gleichnisse, wodurch christliche Frömmigkeit eingeschärft werden soll. Man hat das Buch auf das tiefste herabgesetzt, weil man glaubte, daß der Verfasser sich fälschlich göttlicher Offenbarungen rühmen wolle, allein das wunderbare, das darin vorkommt, kann sehr gut

blose

3) Muratori Antiquitates Italiæ medii ævi t. III. p. 754.

blose Einkleidung seyn, welche der Verfasser selbst nicht für historische Wahrheit gehalten wissen wollte. Ueberall zeigt Hermas solche Religionsvorstellungen, wie man sie von den Christen der damaligen Zeit erwarten darf. Genauere Entwicklung einzelner Dogmen sucht man vergebens, dagegen sind jüdische oder auch heidnische Meinungen, wie z. B. die von zwey Schutzengeln, eingemischt. Die Einkleidung zeugt mehr von gutem redlichem Willen als von Geschmack. Hingegen die moralischen Vorschriften sind größtentheils gut und rein, obgleich ohne Ordnung aufgestellt. Deswegen erhielt auch das Buch ein nicht geringes Ansehen bey den ersten Christen; es wurde in den Versammlungen vorgelesen, und besonders den Anfängern im Christenthum empfohlen.

Clemens, einer der ersten römischen Bischöffe, gehört ebenfalls unter die ältesten christlichen Schriftsteller. Ihm werden zwey Briefe beygelegt, von welchen der erste fast einstimmig für ächt erkannt wird. Semler hat zwar auch ihn zweifelhaft zu machen versucht 4), allein schwerlich dürften seine Gründe eine genaue Prüfung aushalten. Wenn er z. B. bemerkt, daß der Brief für einen Clemens zu schlecht, zu unordentlich sey, und durch die Fabel von Phönix als das Werk eines höchstleichtglaubigen Menschen dargestellt werde; so läßt sich antworten, daß jemand ein würdiger Christ, ja ein unmittelbarer Schüler der Apostel seyn, und doch dabey eine naturhistorische Fabel für wahr halten, oder ein mittelmä-

4) J. S. Semlers historische Einleitung vor Baumgartens Untersuchung theologischer Streitigkeiten. 2. B. S. 15. ff.

mäßiger Schriftsteller seyn könne. Wenn Semler weiter mit Photius diesem Briefe zur Läst legt, daß in ihm keine bestimmte Beschreibungen von der Person Jesu vorkommen; so bleibt er seinen eignen Grundsätzen nicht getreu, nach welchen vielmehr die Simplicität, mit welcher von Jesu Person geredet wird, ein Kennzeichen des apostolischen Zeitalters seyn müßte. Die übrigen Gründe Semlers sind von noch wenigerem Gewicht. Es ist dieser erste Brief des Clemens an die Geminde zu Corinth gerichtet, in welcher Spaltungen eingerissen waren, da einige Glieder der Gemeinde den Vorstehern alle Folgsamkeit verweigerten. Deswegen ermahnt Clemens sie zur Verträglichkeit auf eine Art, die des Schülers der Apostel nicht unwürdig ist. Der Inhalt des Briefs ist ganz praktisch, und genauere Untersuchungen von Dogmen kommen darin nicht vor. Ein zweyter Brief an die Gemeinde zu Corinth, welcher dem Clemens beygelegt wird, aber eher ein Bruchstück einer Homilie als ein Brief zu seyn scheint, ist als unächt fast allgemein anerkannt, obgleich sein Inhalt eine frühe Abfassung vermuthen läßt. Noch gewisser sind die übrigen unter dem Namen des Clemens vorhandenen Schriften, wie die Schlüsse und die Verordnungen der Apostel, die Wiedererkennung des Clemens, und die Clementinischen Homilien untergeschoben, und Producte eines spätern Zeitalters.

Ignatius, Bischoff zu Antiochien, wird für den Verfasser mehrerer Briefe angegeben, welche wir in einer doppelten Gestalt, in einer kürzern und längern haben. Diese Briefe scheinen ihrer Grundlage nach ächt zu seyn, haben aber in beiden Recensionen manche Verän-

änderungen und Einschiebsel bekommen, so daß aus ihnen nur mit großer Behutsamkeit Folgerungen über die Vorstellungen des ersten Zeitalters gezogen werden dürfen 5). Der Inhalt ist größtentheils praktisch. Doch kommen schon deutliche Widersprüche gegen die Gnostiker, welche Jesu einen blos scheinbaren Körper zuschrieben, und sehr hochgespannte Begriffe von der bischöflichen Würde vor.

Ein Brief von Polykarpus an die Philipper ist ebenfalls vorhanden, allein seine Aechtheit wird von Vielen bezweifelt, und sein Inhalt hat für die Geschichte der Dogmen keine Wichtigkeit.

Ueberhaupt bey allen apostolischen Vätern ist es sichtbar, daß ihnen nur darum zu thun war, die Hauptstücke der christlichen Lehre, so wie sie diese durch mündlichen Unterricht empfangen hatten, zu wiederholen, und den andern Christen einzuprägen, ohne daß sie daran dachten, genauere Untersuchungen über sie anzustellen 6).

§. 4.

5) Eine scharfsinnige Abhandlung über die doppelte Recension der Briefe des Ignatius von Schmidt steht in dem Magazin für Religionsphil., Exeg. und Kgesch. herausgegeben von Henke 3. B. S. 91.

6) Bey den Schriften der apostolischen Väter habe ich die Ausgabe von Cotelier und Clericus. Amsterdam 1724. 2. Bde fol. gebraucht.

§. 4.

Religionsphilosophie der Gnostiker.

Wenn man die Mannichfaltigkeit der Denkungsart und der Meinungen unter denen Menschen, welchen das Christenthum zuerst vorgetragen, und von welchen es angenommen wurde, bedenkt; so läßt es sich nicht anders erwarten, als daß die christliche Lehre bey diesen Menschen sehr verschiedene Gestalten erhielt, um desto mehr, da damals noch keine nähere Verbindung der Christengemeinden unter einander statt hatte, wodurch der Glaube der einen Muster und Regel für andre ward.

Die palästinensischen Juden, welche das Christenthum angenommen hatten, bildeten besondere Gemeinden, die von den übrigen Christen isolirt waren. Ihnen galt das Christenthum für nichts weiter, als für die jüdische Religion, deren Verheißungen von einem künftigen Messias nunmehr in Jesu in Erfüllung gegangen wären, und sie behielten deswegen die festeste Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz und die Gebräuche desselben. Durch die Scheidewand dieser Gebräuche wurden sie von den übrigen Christen getrennt, und sanken mit dem Untergange des jüdischen Staates in eine gewisse Dunkelheit, aus der wir sie nach dem Anfange des zweyten Jahrhunderts unter dem Namen der Nazarener und Ebioniten heraus treten sehen. Die übrigen Christen sahen auf sie, die zwischen dem Christenthum und Judenthum in der Mitte standen, mit Geringschätzung herab.

Andere Christen suchten ihren Glauben durch philosophische Ideen auszuschmücken, und ihm mit gänzlicher Wegwerfung des Judenthums einen weitern Gesichtskreis zu verschaffen. Diese Christen, so sehr sie auch in einzelnen Vorstellungen von einander abgiengen, werden unter dem Namen der Gnostiker zusammengefaßt, weil sie einer höhern Gnosis, oder wichtiger geheimer Aufschlüsse über Gott, das Geisterreich, die Weltentstehung und andere übersinnliche Gegenstände sich rühmten. Diese Gnostiker waren die ersten, welche über die christliche Lehre philosophirten und speculirten, und sie hatten auch auf die Bildung mehrerer Dogmen einen größern Einfluß, als man gewöhnlich glaubt. Es ist immer zu bedauern, daß die Nachrichten, welche man von diesen Männern hat, so dunkel und unzuverlässig sind. Von ihren Schriften sind nur wenige Bruchstücke übrig, und die Kirchenlehrer, welche sich mit ihrer Widerlegung beschäfftigen, besonders ein Irenäus und Tertullian, hatten schwerlich Scharfsinn genug, um ihre wahre Meinung zu fassen, noch Unpartheylichkeit genug, um sie treu darzustellen.

Eine ausführliche Untersuchung über die Gnostiker würde hier am unrechten Orte stehen, und ich begnüge mich mit einigen allgemeineren Bemerkungen.

Dem menschlichen Geist ist es schwer oder unmöglich, sich die Gottheit zu denken, ohne das Bild von etwas sichtbaren dem Begriffe des unsichtbaren unterzulegen. Der Mensch kennt unter allen sinnlichen Dingen nichts reineres, nichts der geistigen Natur mehr sich näherndes als das Licht. Es war daher natürlich,

Gott

Gott unter dem Analogon des reinsten Lichts zu denken, und eben so natürlich diese Vergleichung auch weiter fortzusetzen, und aus ihr die Entstehung verständiger Wesen zu erklären. So wie aus dem Licht Strahlen ausfließen, so gehen aus Gott erhabene Wesen, gleichsam Funken seines Verstandes, hervor, in welchen das Bild des höchsten Gottes ihres Urhebers wiederstrahlt. Von diesen Geistern gehen auf eine ähnliche Art wieder andre hervor, und so sind unzählige Classen von Geistern entstanden, deren jede um desto unvollkommener ist, je mehrere Glieder in der Reihe zwischen ihr und dem höchsten Gott in der Mitte liegen. Von den untern Geistern dieser Reihe ist dann auch diese Körperwelt erschaffen, und wird durch sie regiert. Daraus wird das Räthsel erklärbar, woher die vielen Unvollkommenheiten der Welt rühren. — Der halb gebildete Mensch, der zwar das Gute und das Böse in der Welt erkennt, aber sich nicht zu dem Gedanken einer allgemeiner Harmonie aller Dinge erhebt, findet solche Vorstellungen wahrscheinlich, und der Morgenländer, dessen lebhaftere Phantasie Wahrscheinlichkeiten leicht in Gewißheit verwandelt, findet Freude daran, sich mit solchen tiefsinnigen Speculationen über die Geisterwelt zu unterhalten, ohne darauf zu achten, daß sie auf keinen sichern Gründen ruhen.

Die Emanationslehre, welche zuerst in Medien und Persien einheimisch war, breitete sich auch nach andern Ländern aus. Auch unter den Juden fand sie Eingang, als diese während ihres Exils sich in jenen Ländern aufhielten. Sie brachten sie mit in ihr Vaterland zurück, und die Pharisäer und Essener über-

überließen sich kühnen Speculationen über das Geisterreich, dagegen die Sadducäer keine Einmischung neuer Lehren in das Judenthum dulden wollten. Auch breitete sich die Emanationslehre nach Aegypten aus, hier wurde sie mit der platonischen und pythagoräischen Philosophie vermischt, die damals zu Alexandrien mit vielem Eifer getrieben wurde, und aus dieser Vermischung entstand, als das Christenthum noch hinzu kam, das Lehrgebäude der Gnostiker.

Wahrscheinlich waren die Gnostiker, ungeachtet sie das Judenthum so sehr herabsetzten, dennoch großentheils ägyptische oder überhaupt griechische Juden. Dies scheint dadurch sich zu bestätigen, daß in ihren Systemen, so viel wir diese kennen, eine sehr genaue Kenntniß der jüdischen Religionsschriften sichtbar ist. Und es läßt sich leicht erklären, wie Juden auf solche Begriffe gerathen konnten. Die ausländischen, besonders die alexandrinischen Juden, hatten in ihrem neuen Aufenthalt eine freyere Denkungsart angenommen; der Kreis der jüdischen Ideen welche sie aus Palästina mitgebracht hatten, war ihnen zu eng, und manche Theile ihrer Geschichte und Lehre schienen ihnen des höchsten Gottes unwürdig. Einige von ihnen halfen sich durch allegorische Erklärungen, wo, durch sie ihre neuen Einsichten mit den ältern heiligen Schriften in Harmonie brachten. Ein Beyspiel davon stellt uns Philo auf. Andere aber mochten sich durch diese Auskunft nicht befriedigt finden 1), und ihnen mußte

1) Diese doppelte Denkungsart, wo Einige die äussern Gebräuche des Judenthums ganz wegwarfen, Andere hin-

te also daran gelegen seyn, einen Gesichtspunct zu finden, wie sie — ohne doch die historische Wahrheit der jüdischen Geschichte zu läugnen — dem Judenthum den Ursprung von dem höchsten Gott, dessen es unwürdig sey, absprechen könnten, und gerade diesen Gesichtspunct glaubten sie durch das Emanationssystem zu finden. Diesem zufolge betrachteten sie den Schöpfer der Welt und den Gott der Juden als ein erhabenes, jedoch dem höchsten Gott untergeordnetes Wesen, dessen Werken und Anordnungen zwar manches Gute eigen sey, aber auch viel unvollkommenes anklebe.

Solche Ideen waren schon nicht unbekannt als das Christenthum aufkam. Man darf sich also desto weniger wundern, daß man sie mit dem Christenthum zusammen zu schmelzen suchte, besonders da sich einige scheinbare Uebereinstimmung zwischen beiden auffinden ließ. Die Gnostiker glaubten in dem Jehova des A. T. einen ganz andern Charakter, ganz andere Eigenschaften und Gesinnungen zu finden, als in dem Gott, den Jesus gelehrt hatte 2). Paulus drang so sehr auf die Freyheit des Christen von dem mosaischen Gesetze; das konnte ja zum Beweis dienen, daß die Anordnungen des von den Juden verehrten Gottes keine Gültigkeit haben sollten. Die Lehre von dem vom Himmel herabgekommenen Sohne Gottes schien ihr Emanationssystem zu bestätigen, und einen höhern herabgekommenen Aeon anzudeuten. Die pla-

gegen sie beybehielten, schildert Philo De migrat. Abrah. p. 402. seqq.

2) Tertull. adv. Marc. l. IV. c. 9.

platonische Lehre, daß der Körper nur der Kerker der Seele sey, verbunden mit der Meinung, daß die materielle Welt von dem unvollkommenen Weltschöpfer herrühre, mußte sie bewegen, Christo nur einen Scheinkörper beyzulegen, damit dieser erhabene Geist, der die Menschen zur Verehrung des höchsten bisher unbekannten Gottes führen sollte, rein von allem Bösen, nnd gänzlich unabhängig von der Gewalt des Weltschöpfers gedacht werden könnte. Aus eben diesem Grunde mußten sie auch die Auferweckung des Körpers, in dem sie nur die Quelle des Bösen sahen, verwerfen.

Da sie aber nun einmal einen kühnen Weg in die übersinnlichen Regionen sich gebahnt hatten, so wagten sie dreiste Speculationen, ohne daran zu denken, die Realität derselben zu sichern. Einer suchte den andern durch eine noch künstlichere Theorie zu übertreffen, und die Zahl der Aeonen, und ihr Verhältniß gegen einander durch geheimnißvolle Zahlenrechnungen und andere Mittel zu bestimmen. Sie scheinen dabey großentheils dem platonischen Grundsatz gefolgt zu seyn, daß in der obern und intellectuellen Welt die Urbilder und Muster von allem dem befindlich seyen, was wir auf der Unterwelt antreffen. — Bey ihren Schilderungen der Geisterwelt und der Kosmogonie treffen wir dann auf eine Menge von Ungereimtheiten, von denen vielleicht über die Hälfte verschwinden würde, wenn wir ihre Lehrsätze aus ihren eignen Schriften lernen könnten, und nicht aus den unsichern Berichten ihrer Gegner schöpfen müßten.

Wie lösten aber die Gnostiker die Widersprüche, welche zwischen ihren Lehrsätzen und den Aussprüchen Jesu,

oder überhaupt den Schriften des N. T. sich fanden? Ueberhaupt waren damals, als diese Partheyen sich bildeten, die Schriften des N. T. noch nicht allgemein bekannt, und noch nicht zu dem Ansehn gelangt, daß sie überall als Quelle und Regel des christlichen Glaubens betrachtet wurden. Einige Gnostiker verwarfen auch ausdrücklich mehrere Schriften des N. T., weil sie von Männern geschrieben wären, die eine übermäßige Anhänglichkeit an jüdische Meinungen und Begriffe gehabt hätten. Allein selbst dann, wenn sie die Schriften des N. T. annahmen, so fehlte es ihnen an Mitteln nicht, diese mit ihren Meinungen in Uebereinstimmung zu bringen. Sie nahmen an, Jesus habe eine doppelte Lehrart gebraucht, die eine für das Volk, die andere für Geübtere, er habe sich bey dem Volke zu den gemeinen Vorstellungen herabgelassen, allein den Einsichtsvollern öfters wichtige versteckte Winke gegeben 3). Sie nahmen an, daß die Apostel in ihren Unterricht noch manchen Rest ihrer vorherigen jüdischen Ideen eingemischt haben, den man von dem übrigen abscheiden müsse 4). Auch behaupteten sie, daß Jesus seinen vertrauteren Schülern die vollständigern Aufschlüsse über seine Lehre gegeben habe, die im Verborgenen fortgepflanzt und nun ihnen den Gnostikern zu Theil geworden wären 5). Endlich beriefen sich einige unter ihnen auf Schriften, welche angeblich aus dem hohen Alterthum herstammen sollten,

3) Iren. l. III. c. 5.

4) ib. l. III. c. 2.

5) l. II. c. 27. l. I. c. 25. nro. 5. Clement. Strom. l. VII. c. 17. p. 898. 900.

ten, und ihren besondern Meinungen günstig waren 6), oder auch auf Evangelien und angebliche apostolische Schriften, welche die katholische Kirche nicht annahm. Selbst das N. T. mit ihren Meinungen zu vereinigen mußte ihnen nicht schwer werden, wenn sie bey der Auslegung desselben so willkührlich verfuhren, wie sich aus den Proben schliessen läßt, welche Origenes in dem Commentar über den Johannes von der Exegese des Gnostikers Herakleon aufbehalten hat.

Diese Hauptzüge aus dem System der Gnostiker sind hinlänglich zum Beweise, daß diese Parthey es war, welche zuerst das Christenthum zum Gegenstand der Speculation machte, und über die Lehrsätze desselben philosophirte. Ihre Meinungen, wiewohl die Parthey selbst allmählich abnahm, und untergieng, haben einen nicht geringen Einfluß auf den Zustand der christlichen Dogmatik gehabt.

Die eigenthümlichen Lehren der Gnostiker reitzten den Widerspruch der andern Christen. Diese ließen sich es angelegen seyn, die Puncte, worinn sie von jenen abgiengen, genauer aus einander zu setzen. Sie zeigten, daß der Schöpfer der Welt von dem höchsten Gott nicht verschieden sey; daß Jesus eben den Gott gelehrt habe, dessen Verehrung Moses und die Propheten einschärften, und daß Jesu Geburt, Leiden und Auferstehung nicht blos scheinbar, sondern wirklich erfolgt sey. Alle diese

Sätze

6) Clement. Al. Strom. l. I. p. 357. l. VI. p. 767. Euseb. Histor. eccles. l. IV. c. 7.

Sätze wurden weit genauer erörtert und bestimmt, als geschehen seyn würde, wenn ihnen nicht der Widerspruch gegen die Gnostiker ein besonderes Interesse gegeben hätte. Weil dann auch die christlichen Lehrer die Einwürfe, welche die Gnostiker gegen das A. T. machten, nicht befriedigend zu lösen sich getrauten, so lange sie den buchstäblichen Sinn desselben festhielten, so war dies ein Beweggrund mit, warum sie die allegorische Erklärungsart zu Hülfe nahmen, um durch sie alles anstößig scheinende aus dem A. T. zu entfernen.

Noch in einer andern Rücksicht hatten die Gnostischen Partheyen einen beträchtlichen Einfluß auf den Lehrbegriff der übrigen Christen, weil sie nämlich die Nacheiferung derselben reitzten. Die Gnostiker rühmten sich tiefer Einsicht, welche nur Männern von gereiftem Verstand mitgetheilt werden dürfte, und welche durch eine geheime Ueberlieferung fortgepflanzt worden sey. Um hierin ihnen nicht nachzustehen, behaupteten auch die Lehrer der Gegenparthey, in dem Besitz einer höhern Gnosis zu seyn, welche durch eine geheime Tradition aufbewahrt werde, und für den vollendeten Christen gehöre. Sie nannten sich wahre Gnostiker, und fiengen an, mehrere Speculationen und Untersuchungen anzustellen. Dies war unter andern eine Lieblingsidee des Clemens von Alexandrien 7), wiewohl andere Lehrer, z. B. Irenäus, dieselbe verwarfen 8).

Selbst

7) Clemens setzt der ἀνοσιος ψευδωνυμος γνωσις diejenigen entgegen, die κατα κανονα ἐκκλησιαςικον γνωςικοι ἐισι. Stromat. l. VII. p. 854. 855.

8) Iren. adv. haer. l. III. c. 27. p. 155. ed. Mass.

Selbst in Lehrsätzen findet sich zwischen den Gnostikern und den übrigen Christen eine größere Verwandtschaft, als man bey der Heftigkeit, mit welcher sie gegen einander kämpften, erwarten sollte. Bey der Lehre von der Dreyeinheit legten bey weitem die mehrsten katholischen Lehrer eine der gnostischen ähnliche Emanationstheorie zum Grunde, nur daß sie die Menge von Aeonen, welche die Gnostiker behaupteten, verwarfen, und zwischen dem Sohn, und den andern von Gott ausgeflossenen Geistern einen beträchtlichen Abstand annahmen. Der alexandrinische Clemens erklärt sich sogar mehrmals so, daß man glauben muß, er habe selbst in einem Hauptpuncte, der Lehre von einem blos scheinbaren Körper Christi, mit den Gnostikern übereingestimmt. — Diese Verwandtschaft darf schwerlich so erklärt werden, als wenn die Katholischen von den Gnostikern Meinungen angenommen hätten, sondern man hat weit mehr Grund anzunehmen, daß gewisse damals sehr ausgebreitete Ideen die gemeinschaftliche Quelle waren, aus der die Gnostiker ihre Systeme erbauten, und auch die katholischen Lehrer manche Sätze hernahmen.

§. 5.

Ursprung der Theologie bey den katholischen Christen.

(*Ioh. Ge. Rosenmüller* de Christianae Theologiae origine liber. Lips. 1786. 8.)

Zwischen den Judenchristen und den Gnostikern trat die katholische Kirche in die Mitte. Sie bestand aus einer Verbindung der größeren und angesehenern Gemeinden in dem Römischen Reiche, welche sich als

Glau=

Glaubensbrüder, alle hingegen, welche von ihrer gemeinschaftlichen Glaubensregel abwichen, als Häretiker oder als unächte Christen betrachteten. Diese katholische Kirche behielt die Achtung gegen das Judenthum und dessen Religionsschriften bey, ob sie gleich die Fesseln der jüdischen Gebräuche abgeworfen hatte.

Die Glaubensregel, welche das Band ihrer Vereinigung ausmachte, war nur sehr einfach 1). Allein es kamen bald mehrere Ursachen und Umstände hinzu, wodurch eine genauere Auseinandersetzung und eine gelehrte Bearbeitung der christlichen Lehre herbeygeführt wurde. Die Christen mußten sich gegen die Heiden vertheidigen, deren Aufmerksamkeit ihr Glaube zu erregen anfieng, und deren Vorwürfe sie abzulehnen hatten. Beseelt von dem Wunsche ihre Lehre immer weiter auszubreiten, mußten sie auf solche Bestätigungsgründe und eine solche Darstellung derselben bedacht seyn, wodurch ihr auch bey gebildeten Heiden Eingang verschafft werden konnte. Die katholischen Christen wurden auch durch die häretischen Partheyen genöthigt, tiefere Untersuchungen über ihre Lehre anzustellen, um ihren Widerspruch gegen diese Partheyen durch Gründe zu unterstützen. Glücklicher Weise traten dann seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts mehrere Männer zu den Christen über, welche mit den Wissenschaften der Griechen bekannt waren, und von ihnen zur Erläuterung und Bestätigung des Christenthums Gebrauch machten.

Das

1) Man sehe die Glaubensbekenntnisse des Irenäus, Tertullian und Origenes in der zweyten Abtheilung §. 16—18.

Das Christenthum war in den ersten Zeiten größtheils durch mündliche Ueberlieferung oder Tradition erhalten und fortgepflanzt worden. Allein allmählich waren die Schriften, welche jetzt in dem N. T. gesammelt sind, bekannt, und in der katholischen Kirche anerkannt worden. Ihrer bediente man sich also, um die damals noch sehr einfache Tradition zu erläutern, näher zu bestimmen und zu bestätigen. Zu gleicher Absicht wurde auch die Philosophie zwar nicht von allen aber doch von vielen katholischen Lehrern angewendet. Die durch die Tradition fortgepflanzte Glaubensregel war also die Grundlage, worauf die Theologie oder die gelehrtere Bearbeitung der Religionslehre in der katholischen Kirche erbaut wurde, die Philosophie hingegen und die Bibelauslegung lieferten die Materialien zur Aufführung des Gebäudes

Die griechische Philosophie hatte sich von Athen nach Aegypten ausgebreitet, und Alexandrien war ein berühmter Sitz der Philosophie geworden. Der blühende Handel dieser Stadt, und die Vorliebe, mit welcher die vormaligen Beherrscher Aegyptens die Wissenschaften begünstigt und ermuntert hatten, hatte viele Gelehrte dorthin gezogen. Fast alle philosophische Secten hatten dort ihre Schulen, und man sah in Alexandrien die Akademie des Plato, die Stoa des Zeno, und das Lyceum des Aristoteles erneuert. Die verschiedenen philosophischen Systeme wurden dann von einigen Männern einander allmählich genähert, und hier und da zusammen geschmolzen. Die Philosophie des Plato wurde aber vor allen am meisten geschätzt. Da sie ohnehin der Phantasie viele Beschäfftigung darbietet, so paßte sie zu dem

Geschmack glühender Alexandriner. Sie wurde unter ihren Händen sinnlicher ausgebildet, und in sie andere besonders aus dem Orient herübergekommene Ideen eingemischt, und manches, was Plato nur bildlich gesagt hatte, im eigentlichen Sinn genommen.

Diese Philosophie wandten die christlichen Lehrer auf ihren Glauben an. Sie suchten Aehnlichkeiten zwischen der Lehre Jesu und den philosophischen Begriffen der Griechen, und bedienten sich der letztern, um manche christliche Sätze näher zu erläutern, zu bestimmen und zu bestätigen. Wir können auch leicht die Ursachen auffinden, durch welche die Verbindung der griechischen Philosophie mit dem Christenthum ist veranlaßt worden.

Einige christlichen Lehrer waren vorher Philosophen gewesen, ehe sie zum christlichen Glauben übergiengen. Sie hatten die griechische Weisheit genau studirt, auch wohl selbst gelehrt. Sollten sie nun nicht, nachdem sie zum Christenthum übergetreten waren, ihre neuen Ueberzeugungen mit ihren vorherigen Meinungen vergleichen, und so viel als möglich war, die Uebereinstimmung zwischen beyden aufsuchen? Sollten sie nicht bey dem Vortrage der christlichen Lehre diejenige Behandlungsart derselben wählen, die ihnen durch ihre vorige Studien geläufig geworden war, und sie in eine philosophische Sprache einkleiden, an welche sie sich gewöhnt hatten? Sollten nicht auch die philosophischen Ideen, welche sie vorher hatten, einen Einfluß auf den Gesichtspunct haben, aus dem sie das Christenthum und die einzelnen Lehrsätze desselben ansahen? Wie ist es überhaupt zu erwarten, daß diese Männer bey dem Uebertritt zur christlichen Kirche

ihre vorigen Meinungen so ganz ausziehen, oder sie von ihren neuen Einsichten so abgesondert erhalten sollten, daß sie sich nie untereinander vermischten?

Um desto geneigter mußten auch die einsichtsvolleren Lehrer der damaligen Zeit seyn, die griechische Philosophie bey dem Vortrage des Christenthums zu benutzen, da dieses der sicherste und fast der einzige Weg war, um die christliche Lehre gelehrten Heiden zu empfehlen. Diese hatten eine Abneigung gegen den christlichen Glauben, weil sie sich einbildeten, daß er nur für den großen ungebildeten Haufen passe. Ihnen mußte also gezeigt werden, daß das Christenthum eine Vergleichung mit der griechischen Philosophie nicht scheuen dürfe, daß es zum Theil mit den Lehrsätzen derselben übereinstimme, zum Theil vor ihnen den Vorzug behaupte 2). Deswegen trugen die christlichen Lehrer kein Bedenken, das Christenthum selbst eine Philosophie zu nennen, die aber befriedigender und vollkommener sey, als jede andere 3), und sie forderten daher auch von den römischen Obrigkeiten die Duldung und Freyheit, welche andern philosophischen Secten zugestanden werde 4). Hierzu kam noch eine Betrachtung, welche weiser Männer nicht unwürdig war. Ueberzeugt, daß Gott allen Menschen es an Gelegenheit zu richtigen Erkenntnissen und tugend-

2) Clem. Strom. l. 1. p. 327. Orig. Commentar. in Prov. Opp. t. III. p. 5.

3) Clem. Strom. l. II. p. 430. l. VI. p. 767. 768. Justin. Dial. c. Tryph. p. 225. ed. Col. p. 109. ed. Ben.

4) Tertull. Apol. c. 46.

tugendhaften Gesinnungen nicht habe fehlen lassen, sahen die griechischen Kirchenväter, besonders Clemens von Alexandrien, auch in der griechischen Philosophie eine Anstalt Gottes, um die Menschen weiser und besser zu machen, und sie auf die vollkommenere Christliche Religion vorzubereiten 5). Sollten die christlichen Lehrer also nicht diesen Elementarunterricht zum Grunde legen, und daran die reineren aus dem Christenthum geschöpften Belehrungen anknüpfen? — In dem Gebrauche der Philosophie bey der Religionslehre hatten sie auch schon Vorgänger an den Alexandrinischen Juden. Philo, dessen Schriften von den Christen fleisig gelesen und geschätzt wurden, hatte schon den Versuch gemacht, die Ideen des Plato mit den Religionsschriften der Juden in Uebereinstimmung zu bringen. Einem solchen Muster ahmten die Christen desto lieber nach, jemehr diese Nachahmung mit ihren eignen Wünschen und Absichten zusammenstimmte.

Durch diese Veranlassungen bewogen empfahlen die Lehrer der Kirche den Gebrauch der Philosophie, um ihre eignen Lehrsätze besser einzusehen, und um sie glücklicher gegen Heiden und Irrlehrer vertheidigen zu können. Niemand thut das mit mehr Eifer und Nachdruck, als der alexandrinische Clemens. Es gab zu seiner Zeit Christen, welche die Philosophie für gefährlich, oder gar für eine Erfindung des Teufels hielten. Gegen diese zeigt er, wie nöthig gelehrte Einsichten sind. „Einige glauben, man „dürfte weder die Philosophie berühren, noch die Dialektik

5) Clem. Strom. l. VI. p. 820. 821. 823.

„ lektik, ja nicht einmal die Naturlehre erlernen. Sie „ bestehen nur auf dem bloßen Glauben. Eben als wenn „ man von einem Weinstock Trauben erwarten dürfte, „ ohne ihn gehörig zu bauen" 6)! Ueberhaupt enthalten das erste und sechste Buch der Tapeten des Clemens eine wirklich großentheils treffende Apologie für den Gebrauch der Wissenschaften und besonders der griechischen Philosophie bey solchen Christen, welche sich über den großen Haufen durch richtigere Einsichten erheben wollen. Eben so eifrig empfiehlt Origenes den christlichen Lehrern, sich mit der Philosophie bekannt zu machen, weil diese für das Christenthum eine eben so nöthige Hülfswissenschaft sey, wie die Geometrie, Grammatik, Astronomie und Musik es für die Philosophie sind 7).

§. 6.

Was wirkte aber die Verbindung der Philosophie mit dem Christenthum? Trug sie zur Ausbildung oder Verderbung derselben bey? Verdienen die Kirchenväter deswegen Lob oder Tadel? Auf diese Fragen sind sehr verschiedene Antworten gegeben worden. Am gewöhnlichsten war es, die Kirchenväter darüber anzuklagen, daß sie durch Einmischung der philosophischen Lehrsätze das reine Christenthum entstellt, und zum Verderbniß desselben den Weg eröffnet hätten. Souverain brachte die Meinung von dem Platonismus der Kirchenväter in Be-

6) Clem. Strom. l. I. p. 341. Vgl. p. 331. 350. 366. u. a.

7) Orig. ep. ad Gregor. Opp. t. 1. p. 30.

Bewegung 1). Baltus suchte sie von dieser Anklage zu reinigen 2); ohne mit seiner Vertheidigung vielen Beyfall zu finden. Nachdem **Mosheim** in seiner Abhandlung de turbata per recentiores Platonicos ecclesia 3) der ersten Meinung beygetreten war, ohne deswegen in der Anwendung mit Souverain überein zu stimmen; so wurde sie fast für entschieden gewiß angesehen. — Wie viel willkührliches und ungegründetes aber dabey angenommen wird, hat **Keil** mit vieler Gelehrsamkeit gezeigt 4).

Nach so mannichfaltigen Untersuchungen ist es vielleicht nicht sehr schwer, zu einem festen und sichern Resultate über den Einfluß der Philosophie auf das Christenthum zu gelangen, wenn man nur, um Verwirrung und Misverständnisse zu vermeiden, die verschiedenen Puncte, welche hier in Frage kommen, genau unterscheidet. Es kommt dabey darauf an I. hat die griechische Philosophie auf die Bildung der christlichen Religionslehre einen Einfluß gehabt? II. War dieser Einfluß unbeschränkt, oder an gewisse Bedingungen und Schranken ge-

1) Le Platonisme devoilé. Cologne 1700. übersetzt von Löffler 2te Ausgabe. Züllichau und Freystadt. 1792.

2) Defense de Saints Peres accusés de Platonisme. Paris. 1711. 4.

3) In Dissertationibus ad Histor. eccles. Vol. I. ed. 2. Altonae 1743.

4) De doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias Theologiae liberandis commentatio I — XI. Lips. 1793. seqq.

geknüpft? III. Welche Folgen entsprangen aus der Verbindung der Philosophie mit dem Christenthum?

I. Daß die Philosophie einen Einfluß auf die Bildung der damaligen Religionslehre gehabt habe, scheint mir schon aus der Natur der Sache unleugbar zu seyn. Männer, welche mit philosophischen Kenntnissen ausgerüstet an die Vertheidigung und den Vortrag der christlichen Lehren giengen, mußten in diese, oft ohne sich dessen selbst bewußt zu seyn, von jenen etwas einmischen. Es war fast unvermeidlich, daß sie unter mehrerley Ansichten und Bestimmungen, welche bey einer christlichen Lehre möglich waren, gerade diejenigen aufgriffen und vorzogen, welche zu ihren philosophischen Ideen und Meinungen am besten paßten. Dies ist, wie die Geschichte bezeugt, fast immer das Schicksal vorhergefaßter Meinungen, daß man von ihnen, wenn nachher die Einsichten und Ueberzeugungen sich ändern, doch gern so viel beybehält, als durch diese Veränderung nicht nothwendig ausgeschlossen wird. Daß auch wirklich die Philosophie auf den christlichen Lehrvortrag mancher Kirchenlehrer einen bedeutenden Einfluß hatte, läßt sich bey vielen Beyspielen nicht verkennen. Viele Erklärungen theologischer Begriffe, viele Beweisgründe, womit man christliche Lehrsätze unterstützte, waren aus den Schriften der Philosophen geschöpft. Manche Wendungen und Einkleidungen, welche man christlichen Lehrsätzen gab, waren nach dem Muster der Griechen und besonders des Plato geformt. Ueberhaupt wurde durch die Philosophie der Untersuchungsgeist der Lehrer aufgeregt, und eben dadurch nicht wenige neue Fragen und Bestimmungen herbeygeführt. Nur darf man nicht denken, als wenn

der

der Einfluß der Philosophie bey allen Kirchenlehrern gleich gewesen sey. Ein Irenäus 5) und Tertullian 6) waren ihr eben so abgeneigt, als die Alexandriner, Clemens und Origenes sie anpriesen, und ihr Studium bey ihren Schülern verbreiteten. Gerade in der Alexandrinischen Dogmatik zeigen sich daher die häufigsten Spuren von dem Einflusse der Philosophie. —

II. So wenig sich leugnen läßt, daß die Philosophie auf die Materie und Form der damaligen Glaubenslehre gewirkt habe, so weit waren doch die Kirchenlehrer entfernt, sie zur obersten Richterin dieser Lehre zu machen. Nichts kam ihnen weniger in den Sinn, als die Absicht, durch die Philosophie das Christenthum verändern oder gar verfälschen zu wollen.

Wären sie etwa ganz unbedingte Anhänger der Philosophen gewesen, hätten sie die Lehrsätze derselben dem christlichen Glauben vorgezogen, und diesen aus jenen zu berichtigen gesucht, dann könnte ein gerechter Tadel über die Verderbung des Christenthums sie treffen. Allein von einem solchen Verfahren waren sie weit entfernt. Sie suchten zwar zwischen der Lehre Jesu und der Apostel und zwischen den Meinungen der griechischen Weisen Aehnlichkeiten auf; allein sie erkannten auch die Verschiedenheit

5) Er hatte überhaupt eine große Abneigung gegen alle Speculationen Adv. haer. l. II. c. 28. l. V. c. 20. §. 2. und leitet die Ketzereyen von der griechischen Philosophie her.

6) De praescript. haeret. c. 7. De anima cap. 2.

heit zwischen beyden, und zweifelten keinen Augenblick, der ersten einen entscheidenden Vorzug vor den letzten zuzuerkennen. Sie leiteten selbst den Ursprung des Guten, was in der griechischen Philosophie sich fände, von alten den Hebräern ertheilten göttlichen Offenbarungen ab, und glaubten, daß Pythagoras und Plato bey ihren Reisen von den Juden ihre richtigern Einsichten geschöpft, aber sie nicht rein genug aufgefaßt, und durch unächte Zusätze verdunkelt und entstellt hätten 7). Ihrer Meinung nach hatten den griechischen Weisen nur einige Funken, ein schwacher Schimmer der Wahrheit vorgeschwebt, deren voller Glanz hingegen durch das Christenthum enthüllt wurde 8). Bey dieser Vergleichung, welche sie zwischen dem Christenthum und der Philosophie anstellten, läßt sich es gar nicht denken, daß sie die Absicht gehabt haben könnten, der Philosophie wegen Veränderungen in den christlichen Lehrsätzen vorzunehmen.

Was die christlichen Lehrer noch mehr gegen den Verdacht einer Verfälschung der christlichen Lehre durch die Philosophie sichert, ist, daß wir sie von der blinden Anhänglichkeit an Einen Führer, von dem Sectengeiste frey finden, wodurch sonst der menschliche Verstand so leicht geblendet und irre geführt wird. Wenn Clemens das Studium und den Gebrauch der Philosophie empfiehlt, so fügt er ausdrücklich hinzu: "Ich meine, wenn ich von Phi-

7) Clem. Strom. l. VI. p. 768 und unzählige andere Stellen dieses Schriftstellers.

8) Clem. Strom. l. I. p. 349. Justin M. Apost. min. p. 97. Orig. Homil. XV in Gen. Opp. t. II. p. 98.

" Philosophie rede, nicht die Stoische noch die Platonische, noch die Epikureische oder die Aristotelische; sondern ich verstehe unter der Philosophie die Auswahl des beßten, was eine jede dieser Secten gesagt hat, was zur Tugend und frommer Einsicht führt" 9). Wer will, wer kann es den dermaligen Lehrern als einen Fehler anrechnen, daß sie allenthalben Erweiterung ihrer Einsichten suchten, und daß sie, um dem Clemens eine Vergleichung abzuborgen, gleich der Biene, die aus mancherley Blumen Honig saugt, auch das Gute nicht verschmähten, das sich ihnen in den Schriften griechischer weiser Männer darbot?

Was ihnen bey dem Gebrauche der Philosophie vorzüglich zur Ehre gereicht, ist, daß sie die gelehrteren Untersuchungen von dem einfachen Glauben, der für alle Christen gehört, sorgfältig unterscheiden. Clemens setzt πιστις, eine kurze Erkenntniß der Hauptstücke der Religion, und γνωσις die genauere Auseinandersetzung der Stücke, welche nicht eigentlich zum Glauben gehören, aber zur wissenschaftlichen Begründung des Glaubens dienen, einander entgegen 10). Die christlichen Lehrer waren auch so weit entfernt, durch ihre philosophische Untersuchungen den Glauben der Christen verändern zu wollen, daß sie vielmehr, wie Origenes ausdrücklich thut 11), diesen als unverletzlich voraussetzen, und sich nur über das Untersuchungen erlauben wollen, was in ihm unbestimmt ist.

III. Die

9) Strom. l. I. p. 338.
10) l. VII. p. 865.
11) Praefatio ad libros de Princip. Opp. t. I. p. 47-49.

III. Die Kirchenlehrer können also allerdings über die Anwendung, welche sie von der griechischen Philosophie auf die christliche Lehre machten, entschuldigt oder vielmehr gerechtfertigt werden. Sie wollten dadurch das Christenthum nicht verändern oder gar entstellen, sondern vielmehr es besser erläutern und stärker bestätigen. Wenn aber daraus doch eine Veränderung einiger christlichen Lehren entstand, so geschah das ohne Absicht, und ohne daß sie ahneten, von der reinen Christenlehre abgewichen zu seyn. Indem man aber die Folgen von der Verbindung der Philosophie mit dem Christenthum aufsucht, würde es sehr ungerecht seyn, blos die Nachtheile dieser Verbindung aufzuzählen, und die Vortheile davon mit Stillschweigen zu übergehen.

Nachtheilig war allerdings die Vereinigung der Philosophie mit dem Christenthum in mehrerley Betracht. Man entfernte sich dadurch von der Simplicität, welche der Lehre Jesu in ihrer ursprünglichen Gestalt eigen war, man gewöhnte sich auf Speculationen einen Werth zu legen, die, wenn sie gleich anfangs für blose Privatmeinungen galten, doch allmählich ein höheres Ansehn erhielten, und endlich zuweilen selbst in die Kirchenlehre übergiengen. So wurden dem Christenthum auf diese Art manche fremdartige Vorstellungen beygemischt, die entweder unmittelbar oder doch mittelbar aus der Philosophie geschöpft waren. Auch der Hang zu mystischen Ideen, welcher bey den Alexandrinischen Lehrern hervorleuchtet, hat wahrscheinlich Platons Schriften zur Quelle. Die Begierde philosophische Sätze mit dem Christenthum in Harmonie zu bringen, veranlaßte Künsteleyen in der Bibelauslegung, wodurch diese oft ganz

willkührlich wurde. Von dieser Begierde geleitet, nahm Origenes die allegorische Denkungsart so sehr in Schutz, und Clemens und Origenes schrieben aus derselben Ursache Jesu und den Aposteln eine ökonomische Lehrart zu, vermöge deren diese dem Volke die einfachen für es faßlichen Sätze vorgetragen, hingegen die tiefern Aufschlüsse und geheimnißvollen Wahrheiten nur einigen ausgewählten vertrauten Schülern mitgetheilt hätten 12).

Dagegen darf man auch die wohlthätigen Wirkungen nicht vergessen, welche aus dem Gebrauche der Philosophie entsprangen. Sie diente nicht nur überhaupt um die Forschungsbegierde zu wecken, und den Verstand zu bilden, sondern sie milderte auch den heftigen fanatischen Geist, welcher von den Juden zu vielen Christen übergegangen war, und welchen z. B. die Schriften Tertullians athmen, von welchem aber die Alexandriner frey, oder doch viel weniger angesteckt waren. Ihr hatten dieselben Alexandriner den freyeren Geist, und die billigere Beurtheilung der Nichtchristen und überhaupt anderer Partheyen zu verdanken, wodurch sie sich vor andern Schriftstellern auszeichnen. Eben durch ihr philosophisches Studium reinigten sie ihre Religionsbegriffe, und erwarben sich das Verdienst, den gröbern sinnlichen Vorstellungen entgegen zu arbeiten, welche Unwissenheit, Aberglaube und Schwärmerey mit dem Christenthum unzertrennlich zu verknüpfen drohten. Ihr Widerstand gegen die Lieblingsmeinungen des damaligen Zeitalters, gegen die Lehren von dem Chiliasmus und von einer Wiederherstellung des ganzen irdischen Körpers gibt davon einen einleuchtenden Beweis.

§. 7.

12) Clem. Strom. l. I. p. 323. 324. 328. l. VI. p. 802 seqq. Orig. contra Cels. l. VI §. 6. Opp. t. I. p. 634. Gegen diese Meinung erklärt sich Irenäus adv. Haer. l. III. c. 5.

§. 7.

Zustand der Bibelauslegung.

(*J. Ge. Rosenmülleri* Historia interpretationis librorum sacrorum in Ecclesia Christiana inde ab Apostolorum ætate usque ad Origenem. Hildburghus. P. I. 1795. P. II. 1798.)

Um den Zustand und die Entwickelung der Theologie in der damaligen Zeit richtig zu erkennen, dazu ist es weiter nöthig, daß wir einen Blick auf die Beschaffenheit der biblischen Auslegung werfen. Es ist bekannt, daß fast alle christlichen Lehrer den hebräischen Grundtext nicht gebrauchten, ja nicht einmal verstanden, sondern sich blos an die alexandrinische Uebersetzung hielten, und aus dieser manche Meinungen schöpften, von denen in dem Text keine Spur sich findet. Sie folgten dieser Version desto unbedenklicher, weil sie von den griechischen Juden die Meinung aufgenommen hatten, daß dieselbe eben sowohl als der Urtext durch eine besondre göttliche Eingebung und auf eine höchst wunderbare Art verfaßt sey 1). Der Glaube an eine wörtliche und durchgehends unmittelbare Eingebung der heiligen Schrift hatte ebenfalls einen beträchtlichen Einfluß auf die Erklärung derselben. Er bewirkte, daß man an gar keine allmähliche und stufenweis fortschreitende Ausbildung der religiösen Ideen dachte; sondern schon bey den ältesten Schriftstellern eben die vollkommenern Einsichten suchte, wie bey den spätern. Er bewirkte, daß man auf den Zusammenhang und auf die Zeitumstände nicht

1) Justin. Coh. ad Graecos Opp. p. 16. 17. Clem. Al. Strom l. I. p. 410. Iren. l. III. c. 21. p. 215.

nicht sah, sondern allenthalben allgemeine für alle Zeiten passende Belehrungen zu finden glaubte. Eben diese Meinung diente auch zur Empfehlung der allegorischen Auslegung.

Die Juden hatten sich längst gewöhnt, in ihren heiligen Schriften einen höhern Sinn, welcher von dem buchstäblichen verschi eden sey, zu suchen. Die erste Veranlassung dazu lag in der Begierde, manche Begriffe, welche sie erst später, besonders nach dem babylonischen Exil angenommen hatten, mit ihren Religionsschriften in Harmonie zu bringen, und der Glaube an eine wörtliche Eingebung der Bibel mußte ebenfalls viel dazu beitragen, daß man in jedem ihrer Worte Geheimnisse ahnete, welche man dann durch künstliche Deutungen zu entdecken bemüht war. Besonders in Aegypten wurde die allegorische Auslegungsart gewöhnlich. Aristobulus, so viel wir wissen, der erste Jude, welcher die Hochschätzung des Plato mit der Ehrfurcht gegen Moses verband, bediente sich derselben, und noch mehr that dies der weit berühmtere Philo. Auch die Apostel gebrauchen diese damals unter den Juden gewöhnliche Methode mehrmals und die Christen folgten ihrem Beyspiele. Clemens von Alexandrien besonders allegorisirt sehr häufig, und setzt auf solche Deutungen einen hohen Werth, ja er sieht sie als den Vorzug des Gnostikers vor den gemeinen Christen an 2). Hingegen waren andere mit solchen künstlichen Deutungen nicht zufrieden, und schon Tertullian will sie zwar nicht überhaupt misbilligen, warnt aber doch, den historischen Sinn nicht darüber zu versäumen 3).

Der

2) Strom. l. VII. p. 891.

3) De resurrect. carnis cap. 20.

Der berühmte Origenes, der den größten Theil seines thätigen Lebens der Erklärung der Bibel widmete, verbesserte zwar die Auslegungsart beträchtlich, indem er die grammatische Interpretation einführte, anstatt daß seine Vorgänger auf ein bloses Ungefähr den nächsten sich darbietenden Sinn ergriffen hatten; allein er wurde auch Vorbild der folgenden Schriftsteller im Haschen nach Allegorien. Man hat ihn den Vater der Allegoristen genannt, allein er wird mit großem Unrecht für den Erfinder dieser Auslegungsart gehalten, die schon lange vor ihm vorhanden war. Dagegen gebührt ihm der Ruhm, wenn es anders ein Ruhm heissen kann, dieselbe in eine Art von System gebracht, und sie durch sein Ansehn und Beyspiel vorzüglich ausgebreitet zu haben. Ausführlich hat er sich in seinem Werk περι αρχων 4) über sie erklärt. "Daß die Juden in ihrem Unglauben beharren, und daß die Gnostiker das A. T. verwerfen, rührt blos daher, weil sie den höhern geistigen Sinn desselben nicht kennen." Er nimmt nun an, daß die heilige Schrift nicht nur des A. sondern auch des N. T. einen dreyfachen Sinn habe, einen buchstäblichen, moralischen und allegorischen, so wie der Mensch aus drey Theilen, dem Körper, der Seele und dem Geist bestehe. Der buchstäbliche Sinn ist nur da anzunehmen, wo er auf keine Gottes unwürdige Begriffe führt; hingegen der moralische Sinn, welcher die Verbesserung des Gemüths zum Zweck hat, und der allegorische, welcher die Veränderungen des Geisterreichs enthüllt, finden sich in allen Stellen. Es gehört aber sehr viel Einsicht und eine besondere göttliche Erleuchtung dazu, um die geheimnißvollen Bedeutungen der Worte zu finden.

Dies

4) l. IV. c. 2. Opp. t. I. p. 164 seqq.

Dies waren die Grundsätze, nach welchen man die Bibel behandelte, und es läßt sich leicht daraus absehen, auf welche Art hiernach die Dogmatik geformt werden mußte. Man legte die Kirchenlehre oder Tradition zum Grunde, stellte mit Hülfe der Philosophie Untersuchungen über sie an, und dann konnte man es nicht schwer finden, diese Untersuchungen durch die willkührliche Hermeneutik in Harmonie mit der Bibel zu bringen. Wo dieses nicht bequem angieng, blieb noch die andere Auskunft übrig, die biblischen Stellen für blose Accommodationen zu erklären, worin die Verfasser sich nach den Meinungeu des großen Haufens gerichtet hätten, ohne daß der Weisere sich daran binden dürfe; eine Auskunft, die von den Alexandrinischen Juden und den Gnostikern auch auf die philosophirenden katholischen Lehrer übergegangen war 5). Freylich gefiel dieses Verfahren nicht allen Christen, vielmehr tadelten manche die Einmischung der Philosophie, und wollten die heil. Schrift nur im buchstäblichen Sinn genommen wissen. Diese wurden von den philosophischen Christen als sinnlich und jüdisch denkende herabgesetzt, und sahen dagegen die philosophischen Christen als solche an, welche ihre eigenen Meinungen an die Stelle des Christenthums unterschieben wollten.

§. 8.

Nach diesen allgemeinern Bemerkungen über die Bildung der Theologie können wir zu den Bemühungen einzelner Lehrer fortgehen. Unter diesen ist

Justin

5) S. §. 6. Note 12. Auch Fr. A. Cari Historia antiquior sententiarum ecclesiae graecae de accommodatione Christo inprimis et Apostolis tributa. Lips. 1793. 4.

Justin der Märtyrer (st. um d. J. 163.) der erste. Nach den einstimmigen Berichten der Alten, und nach seiner eigenen Versicherung war er mit der griechischen Philosophie bekannt, und gieng von ihr zu dem Christenthum über, um in diesem die Befriedigung zu finden, welche er bey den griechischen Weisen vergeblich gesucht hatte. Seine zwey Apologien für die Christen sind die ältesten Schriften dieser Art, welche wir haben, und haben allen folgenden Schriften zum Muster gedient. Die erste, welche aber in den mehrsten Ausgaben die zweyte heißt, enthält eine Rechtfertigung der Christen gegen die Beschuldigungen, welche man damals gegen sie vorbrachte, zugleich eine ziemlich einfache Darstellung der Hauptpuncte der christlichen Lehre, und eine lehrreiche Beschreibung der religiösen Versammlungen und Gebräuche der damaligen Christen. Die zweyte kürzere Schutzschrift setzt ebenfalls die Unschuld der Christen und die Ungerechtigkeit der gegen sie verhängten Verfolgungen ins Licht, wobey zugleich Erläuterungen mancher christlichen Lehren eingestreut werden. Daß Justin Verfasser des unter seinen befindlichen Gespräches mit dem Juden Tryphon sey, ist bezweifelt worden, ohne daß jedoch die gemachten Zweifel von bedeutendem Gewichte zu seyn scheinen 1).

Wahr-

1) Schon Chr. G. Koch bestritt die Aechtheit dieses Gesprächs in einer lateinischen Abhandlung Kilon. 1700, wurde aber von Albr. von Felde und E. S. Cyprian widerlegt. S. Walchii Bibliotheca patristica p. 216. Gegen Wetsteins und Semler's Zweifel (in Wetsteinii prolegg. ad N. T. ed. Semler p. 174.) hat Andreas Galland die Aechtheit des Dialogs vertheidigt Biblioth. Patrum t. I. p. XIV. Am Neuesten hat Hr. Prof. Lange die Unächtheit dieser

Wahrscheinlich ist dies Gespräch nicht wirklich gehalten worden, sondern nur zum Beweis aufgesetzt, daß das Christenthum die Einwürfe der Juden nicht scheuen dürfe. Die Sätze, daß Jesus der Messias, und zugleich Herr und Gott sey, daß das Ceremonialgesetz keine Gültigkeit mehr habe, werden aus zusammengehäuften Stellen des A. T. bewiesen. Schwerlich dürfte aber ein einigermaßen einsichtsvoller Jude durch die oft gesuchteu Antworten und gezwungenen Schrifterklärungen Justins befriedigt worden seyn. Ueberhaupt zeigt dieser Kirchenvater in seinen Schriften viel Eifer für das Christenthum, und noch ziemlich viel Simplicität im Vortrag desselben, einen mildern Geist gegen anders denkende, aber eben nicht viel Scharfsinn, und noch weniger guten exegetischen Geschmack. Doch der letzte Fehler kann als ein gemeiner Fehler seines Zeitalters angesehen werden. Die übrigen Schriften Justins die Rede und die Ermahnungsschrift an die Griechen, wie auch das Buch von der Alleinherrschaft Gottes sind von geringer Wichtigkeit, die andern Werke hingegen, welche seinen Nahmen führen, sind unächt.

§. 9.

Athenagoras. Theophilus. Tatian.

Die Geschichte und die Art der Bildung des Athenagoras ist uns fast ganz unbekannt. Nur zeigt er sich in sei-

Schrift aus innern Gründen darzuthun versucht. (Ausführliche Geschichte der Dogmen 1 Th. S. 137. ff.) Man kann hiermit vergleichen das Programm: An Dialogus cum Tryphone Justino Martyri recte adscribatur, disquiritur. Marburgi 1799. 4.

seinen Schriften als einen Mann, der die griechische Philosophie gut kannte, und der sich an eignes Nachdenken gewöhnt hatte. Ihm wird eine **Bittschrift** (πρεσβεια) für die Christen zugeschrieben, worin er die Unschuld der Christen vertheidigt, und mit einer Bestreitung der heidnischen Götterlehre die Erklärung der christlichen Lehren von Gott und der Geisterwelt verbindet. Ein anderes Werk von ihm enthält einen **Erweis der Auferstehung**, welche er ganz aus philosophischen Gründen darthut, ohne von biblischen Aussprüchen Gebrauch zu machen. Mit Recht hat man diese Schrift für eine der beßten erklärt, welche das christliche Alterthum über diesen Gegenstand aufzuweisen hat. Sie ist mit vieler Ordnung abgefaßt, nur ist in beyden Schriften des Athenagoras die Schreibart wegen der häufig eingerückten Zwischensätze etwas schwerfällig und ermüdend.

Theophilus, Bischoff von Antiochien (st. um d. J. 180) gehört auch unter die Vertheidiger des Christenthums. Er wollte einen angesehenen Heiden den **Autolykus** von der Wahrheit des christlichen Glaubens überzeugen, und richtete deswegen an ihn drei **Bücher**. Eifer für Religion und Frömmigkeit, auch eine nicht geringe Belesenheit in mancherley Schriftstellern, die er oft zur Unzeit zur Schau auslegt, wird in seiner Schrift sichtbar genug; aber Scharfsinn und Beurtheilungskraft vermißt man desto mehr. Die gewöhnlichen Lehren seines Zeitalters erscheinen bey ihm greller ausgemalt, als bey andern, und wenn ihm auch zuweilen einige treffende Gedanken entschlüpfen; so folgen doch andere desto unreifere gleich darauf. Auch fehlt es ihm an Ordnung.

Das dritte Buch seiner Schrift ist größtentheils eines historisch-chronologischen Inhalts.

Tatian, aus Assyrien gebürtig, (st. um d. J. 176) wird für einen Schüler Justins angegeben. Im Heidenthum gebohren hatte er sich auf die griechische Philosophie gelegt, bis ihm die Schriften des A. T. in die Hände fielen, deren Inhalt ihn mit Bewunderung erfüllte und bewog, zum Christenthum überzutreten. Von seinen Schriften ist nur eine Rede an die Griechen übrig, in welcher er diesen das Christenthum empfiehlt. Schon in dieser kurzen Schrift ist ein Hang zu tiefen Speculationen, und eine Neigung zu gnostischen Ideen, nach welchen die Materie böse und die Ursache des Bösen ist, sichtbar. Eine Vereinigung mit dem göttlichen Geiste, welche er als das höchste Ziel des Menschen beschreibt, konnte leicht zur Schwärmerey führen. Wahrscheinlich bildete er die Sätze, deren Keime schon in seiner noch übrigen Schrift liegen, weiter aus, und dadurch wurde er Stifter der Secte der **Enkratiten** 1).

§. 10.

1) Bey den bisher angeführten Schriftstellern habe ich die neueste und beßte Ausgabe ihrer Werke gebraucht: Justini Opera, nec non Tatiani oratio, Athenagorae Legatio, Theophili tres ad Autolycum libri, Hermiae Irrisio Gentilium Philosophorum etc. — Opera et studio unius ex Monachis Congregationis S. Mauri (Prudentii Marani). Hagae Comitum 1742. fol. Bey den wichtigsten Stellen habe ich jedoch ausser deu Seitenzahlen dieser Ausgabe auch die der Wittenberger Ausgabe (Colon. 1686.) nachgewiesen, weil die letzte in mehreren Händen seyn dürfte.

§. 10.

Irenäus.

Alle bisher angeführten Schriften enthalten Vertheidigungen des Christenthums gegen Juden oder Heiden. Nun unternahm Irenäus Bischoff zu Lyon in Gallien, (st. um d. J. 202) die verschiedenen Partheyen der Gnostiker, die sich durch ihre vorgebliche tiefe Weisheit in ein großes Ansehn gesetzt hatten, zu widerlegen. Sein Werk, das an Umfang alle frühere christlichen Schriften übertrifft, (ἐλεγχος και ἀνατροπη της ψευδωνυμου γνωσεως) ist in fünf Bücher abgetheilt, von denen das erste die verschiedenen Systeme der Gnostiker, zum Theil aus ihren eignen Schriften, darstellt, und ihnen die katholische Kirchenlehre entgegen setzt, die übrigen Bücher aber eine umständliche Widerlegung der gnostischen Meinungen enthalten. Zugleich werden manche Theile der christlichen Lehre erklärt. — Wir haben von diesem Werk nur einige Stücke in der griechischen Ursprache; das übrige aber nur in einer lateinischen Uebersetzung, die äußerst barbarisch und geschmacklos ist, aber wörtlich treu scheint 1).

Ire-

1) Gegen die Aechtheit von diesem Werke des Irenäus hat J. S. Semler einige Bedenklichkeiten erregt in seiner historischen Einleitung vor Baumgartens Untersuchung der theologischen Streitigkeiten 2 B. S. 131 f., sie sind aber befriedigend gehoben in einer Abhandlung von C. Fr. W. Walch de authentia librorum Irenaei, in novis commentariis Societatis regiae Scientiarum Goettingensis tom. V. Gött. 1775. 4.

Irenäus zeigt sich durchaus als einen Mann, der sehr wenig Gelehrsamkeit besaß, und anstatt selbst zu untersuchen, fest an demjenigen hieng, was ihm seine Lehrer, besonders der leichtglaubige Papias, mitgetheilt hatten. Es scheint, daß er die Ueberlegenheit des Geistes mancher Gnostiker fühlte. Deswegen sind ihm alle Speculationen verhaßt, und er legte überhaupt auf die Wissenschaften keinen besondern Werth. Er widerlegt seine Gegner aus der heiligen Schrift, die er selten glücklich erklärt, und durch das Ansehn der Kirche, gegen welche er sehr viele Hochachtung hegt. Eine beträchtliche Veränderung der kirchlichen Verhältnisse, welche auf die Bildung der Theologie einen großen Einfluß hatte, wird zuerst in seinen Schriften sichtbar. Anstatt daß anfangs die Gemeinden in keiner, oder doch in einer nur lose geknüpften Verbindung standen, und die Lehre der einen keinesweges Regel für die andere war, so fieng man doch an, allmählich den angesehenen Gemeinden, besonders den von den Aposteln gestifteten, einen gewissen Vorzug zu geben. Man glaubte, daß bey ihnen der Glaube der Christen am reinsten aufbewahrt sey, und sah die Uebereinstimmung mit ihnen als ein unfehlbares Zeichen der Rechtglaubigkeit an. Irenäus bestritt die Gnostiker deswegen häufig mit dem Grunde, daß ihre Lehrsätze von dem Glauben der angesehensten Kirchen abwichen, und schon dadurch als verwerflich erkannt würden. So geschickt diese Art zu verfahren war, um eine Einförmigkeit der Christen in der Lehre zu erhalten; so konnte sie doch der Freyheit, selbst zu untersuchen, nicht anders als nachtheilig seyn, und mußte den Weg zu einem kirchlichen Despotismus bahnen, der den Glauben der Christen in bestimmte

Formeln einzwängte, und jede Abweichung davon mit dem Namen einer Ketzerey brandmarkte 2).

§. 11.
Alexandriner Clemens.

Zu Alexandrien finden wir eine Reihe von Lehrern, welche sich eifrig bemühten, die Reichthümer der griechischen Wissenschaften zum Vortheile der christlichen Lehre anzuwenden, und dadurch der letzten eine Gestalt zu geben, in welcher sie nicht nur zur Belehrung und Besserung des Volkes dienen, sondern auch den geübteren Denker befriedigen könne. Der erste, welchen wir unter diesen Lehrern kennen, war Pantänus, der von der stoischen Philosophie zum Christenthum übergieng, von dem aber keine Schriften sind erhalten worden.

Weit berühmter ist sein Schüler Titus Flavius Clemens, Presbyter zu Alexandrien, geworden, welcher um das Jahr 220 starb. Von ihm sind uns drey genau verbundene Werke übrig, in welchen er seine Leser durch eine fortschreitende Stufenfolge immer weiter führen wollte. Das erste, eine **Ermahnungsschrift an die Heiden**, soll diese bewegen, ihrem bisherigen Aberglauben zu entsagen, und das Christenthum anzunehmen. Das zweyte, der Pädagog, soll den Anfängern im Christenthum eine Anweisung geben, wie sie durch ihr Betragen sich von den Heiden unterscheiden müssen. Das dritte των κατα την αλη-

2) Bey den Werken des Irenäus habe ich die Ausgabe des französischen Benediktiners **Renatus Massuet** Par. 1710. fol. gebraucht.

αληθη φιλοσοφιαν γνωστικων ὑπομνηματων στρωματεις in sieben Büchern (denn das achte ist eines ganz fremdartigen Inhalts) soll weitere Aufschlüsse und tiefer gehende Untersuchungen für geübte Denker und aufgeklärte Christen, oder wie Clemens sich ausdrückt, für wahre Gnostiker enthalten 1).

Vorzüglich das letzte dieser Werke ist für die Geschichte der Theologie äußerst wichtig. In ihm zeigt sich eine große Belesenheit des Verfassers in heidnischen Schriften von aller Art. Es herrscht gar keine Ordnung darin, sondern es ist eine Sammlung von Ideen, so wie das Gedächtniß oder der Verstand des Clemens sie darbot. Er bemerkt selbst, es sey nicht mit einem ordentlich angelegten Garten, sondern mit einem dicht bewachsenen Berg zu vergleichen, wo Bäume von aller Art ohne Ordnung durch einander ständen. Dies Verfahren rechtfertiget er damit, daß er dadurch die Aufmerksamkeit der Leser habe schärfen, und zugleich verhindern wollen, daß nicht die Geheimnisse der Weisheit ungeweihten Augen enthüllt würden 2). Die Hauptabsicht inzwischen, welche Clemens durch diese Schrift erreichen will, geht darauf, eine Vergleichung zwischen den angesehensten heidnischen Schriftstellern und der christlichen Lehre anzustellen, und dabey nicht nur die Uebereinstimmung beider in den wichtigsten Puncten bemerklich zu machen, sondern auch zu

1) Ueber die Absicht und Schreibart dieses Werks erklärt sich Clemens selbst Strom. l. I. pag. 326. l. IV. p. 565. vorzüglich l. VI. p. 736.

2) Strom. l. VII. p. 901 et 902.

zu zeigen, daß die heidnischen Weisen ihre beßten Ideen aus den Religionsschriften der Hebräer geschöpft, aber die Quelle verschwiegen, und was sie aus ihr schöpften, entstellt haben. Dieses gibt ihm Gelegenheit, eine ausgebreitete Belesenheit in griechischen Schriftstellern zu zeigen, und auch eine Menge von Bemerkungen über christliche Lehren einzustreuen. Allein die Unordnung, mit welcher er schreibt, die schwülstige Schreibart, und die Begierde seinen Gedanken durch eine räthselhafte Sprache den Anstrich einer höheren Weisheit zu geben, machen es oft schwer, zuweilen sogar unmöglich, seine wahre Meinung zu entdecken. Indessen ist bey allen diesen Unvollkommenheiten ein liberaler Geist bey ihm unverkennbar und einen wärmeren Lobredner und Vertheidiger als ihn, hat das gelehrte Religionsstudium kaum gehabt, welches er mit großem Eifer gegen die Vorwürfe in Schutz nimmt, welche schon damals Unwissenheit und frömmelnder Aberglaube gegen dasselbe erhoben.

Clemens wollte ein Muster einer gelehrten Behandlung der Religion geben, allein freylich ist dieses Muster sehr unvollkommen. Er philosophirt über die Religion, aber fast scheint bey ihm die Philosophie mehr Sache des Gedächtnisses, als des Verstandes gewesen zu seyn. Er macht einen fleißigen Gebrauch von der Bibel, die er aber sehr willkührlich erklärt, indem er beständig nach allegorischen Deutungen hascht. Seine Schriften dienen zum Beweis, wie unbestimmt damals noch die kirchliche Lehre war, denn viele seiner Behauptungen stehen mit dem in geradem Widerspruch, was in spätern Zeiten für rechtglaubige Lehre galt. Die folgenden Christen, z. B. Rufinus, glaubten deswegen, ein so ehrwür-

diger Kirchenvater könne solche Sätze nicht geschrieben haben, und sie retteten seine Ehre durch die Vermuthung, daß die Ketzer seine Schriften verfälscht hätten 3).

§. 12.

Origenes.

Weit wichtiger noch für die Geschichte der christlichen Dogmen als Clemens ist sein Schüler, der große Origenes, (st. im J. 254) bey weitem der gelehrteste Lehrer, den die alte christliche Kirche gehabt hat. Schon von Natur war er mit glücklichen Geistestalenten begabt, lebte gerade an dem Orte, wo diese am ersten gebildet werden konnten, und die Sorgfalt seines Vaters für ihn vereinigte sich mit seiner eignen unermüdeten Thätigkeit, um ihn in allen Wissenschaften weiter zu bringen. Bald breitete sich sein Ruf allenthalben aus, sein Ruhm verdunkelte alle Lehrer der damaligen Zeit, erweckte ihm aber auch Neider und Verfolger. Durch seinen mündlichen Unterricht bildete er eine große Anzahl gelehrter Männer, und bediente sich dabey einer sehr glücklichen Methode. Erst führte er seine Zöglinge zur Mathematik und andern Vorbereitungswissenten, um dadurch ihren Geist aufzuhellen, und um sie an das Nachdenken zu gewöhnen. Dann machte er sie mit der Sittenlehre bekannt, und erklärte nicht nur die moralischen Grundsätze, sondern lehrte sie diese auch auf ihr Leben anwenden. Endlich führte er sie zur heiligen Schrift, und erklärte diese ihnen mit großer Sorgfalt. Ueberhaupt empfahl er nachdrücklich das Studium der weltlichen Wissen-

3) Die Werke des Clemens habe ich nach der Ausgabe Joh. Potters, Oxon. 1715 fol. angeführt.

senschaften, und zeigte die Vortheile, welche daraus für den Vortrag der Religion geschöpft werden können 1).

Um die heilige Schrift erwarb er sich große Verdienste. Welch ein Gewinn würde es für die Kritik des A. T. seyn, wenn wir von seiner Hexapla mehr als blose Bruchstücke übrig hätten. Denn wenn gleich diese Arbeit eigentlich nicht zu einem kritischen Zweck unternommen, oder nach festen kritischen Grundsätzen durchgeführt wurde, sondern nur dazu dienen sollte, um das Verhältniß der griechischen Versionen zu dem damaligen hebräischen Texte auf den ersten Blick sichtbar zu machen, so würde doch ihre Aufbehaltung der neuern Kritik höchst wichtige und schätzbare Materialien verschafft haben. Auf die Auslegung der heil. Schrift richtete er vorzüglich seinen Fleis. Er gab das Muster für die folgenden Ausleger, in der grammatischen Bestimmung des Sinnes durch Hülfe der Sprachkunde und der Geschichte 2). Wäre er nur nicht zugleich Muster für sie in der Allegoriensucht geworden, zu der seine fruchtbare Einbildungskraft und seine Begierde, den christlichen Glauben möglichst rein vorzustellen, und gegen alle Einwürfe zu retten, ihn verführten! 3) Ueberhaupt sind des Origenes exegetische Schriften die Quelle ge-

1) Gregor. Thaum. orat. panegyr. in Origenem opp. t. IV. P. II. p. 65 seqq. Cf. Euseb. Histor. eccles. l. VI. c 18.

2) De Origene interpretationis librorum sacrorum grammaticae auctore in J. A. Ernesti opusculis philologico criticis. Lugd. Bat. 1764 p. 288 seqq.

3) Ueber die allegorische Deutungsart des Origenes sind zu vergleichen die Vorrede zu dem zweyten Bande seiner

gewesen, aus der fast alle Ausleger der Bibel in den folgenden Jahrhunderten mehr oder weniger schöpften, wenn sie auch in einzelnen Vorstellungen sich weit von ihm entfernten.

Von seinen dogmatischen Werken sind zwey auf unsere Zeiten gekommen. In dem einen, welches aus acht Büchern besteht, widerlegt er den Celsus, einen epikuräischen Philosophen, welcher eine Schrift gegen das Christenthum gerichtet hatte. Die Einwürfe des Celsus werden größtentheils mit seinen eigenen Worten angeführt, und ausführlich beantwortet. So lehrreich diese Schrift ist, um die Urtheile der Heiden über die christliche Religion kennen zu lernen, und so treffend manche Antworten sind, die Origenes dem Celsus entgegen setzt; so finden wir doch häufig in ihm den blosen Polemiker, der zufrieden ist, auf jeden Einwurf eine oder mehrere Antworten in Bereitschaft zu haben, ohne um die Bündigkeit derselben besorgt zu seyn.

Noch merkwürdiger ist ein anderes Werk Περὶ ἀρχῶν in vier Büchern. Vergebens würde man darin die Anfangsgründe der Religion suchen. Diese werden vielmehr als bekannt und ausgemacht vorausgesetzt, und dann für geübtere Denker tiefere Untersuchungen angestellt. Origenes erklärt sich selbst in der Vorrede über den Plan und Zweck seines Werks. "Man muß nur das als wahr „annehmen, was von der kirchlichen und apostolischen „Leh-

Werke in der Ruäischen Ausgabe, und Moshemii Commentarii de rebus Christianorum ante Constantinum p. 629 seqq.

„Lehre nicht abweicht. Man muß wissen, daß die Apo„stel die nothwendigen Stücke des Glaubens auch für „Unfähigere vollkommen deutlich vorgetragen haben. „Hingegen die Gründe ihrer Behauptungen aufzusuchen, „haben sie denen überlassen, welche vorzügliche Gaben „des heiligen Geistes erlangen würden. Von andern „Dingen haben sie gesagt, daß sie sind; wie sie aber sind „und woher sie sind, haben sie verschwiegen, damit die „Weisheitsfreunde der folgenden Zeit Gelegenheit haben „möchten, ihren Geist zu üben." — Nachdem er darauf einen Abriß von den Hauptstücken des Glaubens gegeben hat, fügt er hinzu: "man müsse diese allgemein „angenommene Kirchenlehre zum Grunde legen, uud „dann weitere Untersuchungen anstellen, um aus den „Sätzen, welche man entweder in der heiligen Schrift „findet, oder durch richtige Folgerungen herausbringt, „ein Ganzes, einen zusammenhängenden Lehrbegriff zu „errichten 4).

Dieses Werk enthielt also den ersten Versuch über die christlichen Lehren in einem gewissen Zusammenhange zu philosophiren, und war die erste größere Vorarbeit zu einem dogmatischen System. Das erste Buch handelt die Lehren von Gott, von Christo, dem heiligen Geiste, dem Sündenfalle, den vernünftigen Wesen, dem Ende der Welt, den körperlichen und unkörperlichen Wesen, und endlich von den Engeln ab. Das zweyte Buch enthält Untersuchungen über die Welt, über die ewige Dauer der Körper, den Anfang der Welt und ihre Ursachen. Ferner wird gezeigt, daß im A. T. eben der Gott, wie im N. T. ge-

4) Opp. ed. Ruaei t. I. p. 47 et 49.

gelehrt werde, auch werden die Menschwerdung Christi, die Beschaffenheit der Seele, die Auferstehung des Körpers, und die künftigen Belohnungen und Strafen erklärt. Das dritte Buch handelt von dem freyen Willen, den Versuchungen böser Geister, von der dreyfachen Weisheit, von den menschlichen Versuchungen, von dem Zeitursprung der Welt und ihrem Aufhören. Das vierte Buch trägt die Lehre von der Göttlichkeit der heiligen Schrift und von ihrer Auslegung vor, und am Ende ist eine kurze Wiederholung des Inhalts des ganzen Werks hinzugefügt.

Schon dies Verzeichniß der abgehandelten Materien zeigt, daß die Ordnung nicht die leichteste und bequemste sey. Der Inhalt selbst stellt manche sehr dreiste Vermuthungen, und oft auch äußerst schwache Beweise und sehr gekünstelte Bibelerklärungen dar, und überall scheint die Bemühung des Verfassers durch, seine philosophischen Lieblingsideen mit dem Christenthum zu vereinigen, und Spuren und Bestätigungen derselben — nicht selten äusserst gezwungen — in den christlichen Religionsurkunden aufzufinden. Immer bleibt dessen ungeachtet dieses Werk schätzbar und merkwürdig. Schon das, daß es das erste in seiner Art war, giebt ihm einen gewissen Werth. Es ist interessant, zu beobachten, wie ein berühmter Lehrer der Religion die Lehrsätze derselben vorgetragen, erläutert und bewiesen hat. So wenig auch alle Meinungen des Origenes in den allgemeinen Glauben der Christen übergegangen sind; so haben sie doch manchen Einfluß auf die Bestimmung desselben gehabt, und sein Werk dient zugleich zum Beweise, wie weit damals

mals die Lehrfreyheit sich erstreckte, welche bald hernach in engere Gränzen eingeschränkt wurde.

So wichtig in allen diesen Rücksichten das eben genannte Werk des Origenes für die Dogmengeschichte ist, so wird doch seine Brauchbarkeit dadurch sehr vermindert, daß das griechische Original, bis auf einige grössere Abschnitte und kleinere Bruchstücke, nicht auf unsere Zeiten gekommen ist. Eine genaue und sorgfältige lateinische Uebersetzung, welche Hieronymus verfertigte, hat mit dem Original gleiches Schicksal gehabt. Wir haben dagegen nur eine Uebersetzung des Rufinus, die mit Recht der Untreue sehr verdächtig ist. Schon Hieronymus hat sie deswegen angeklagt, und daß seine Anklage nicht aus bloser Leidenschaft herrühre, davon haben wir sichere Beweise. Wenn wir die Stücke, deren griechischer Text erhalten worden ist, mit der Uebersetzung des Rufins vergleichen; so wird es augenscheinlich, daß der Uebersetzer sich die Freyheit genommen habe, den Sinn des Originals sehr beträchtlich zu verändern, und dasjenige wegzuwischen, was etwa für anstößig oder ketzerisch angesehen werden konnte. Indeß sind doch diese Veränderungen so beträchtlich nicht, daß dadurch die Bücher Περι αρχων ganz unbrauchbar würden, um die Meinungen des Origenes kennen zu lernen. Rufin gesteht zwar, daß er, weil die Bücher des Origenes von Ketzern verfälscht seyen, die Stellen umgeschaffen habe, wo Origenes den in seinen andern Schriften gegebenen richtigen Erklärungen widerspreche; er schränkt aber doch hauptsächlich dies auf die Lehre von der Trinität ein 5). Da überhaupt so viele eigene Hypothesen,

5) Opp. Orig. t. I. p. 46.

sen, und dreiste Vermuthungen des Origenes stehen geblieben sind; so ist es eben nicht wahrscheinlich, daß sich die sehr unzeitig angebrachte Verbesserungssucht des Uebersetzers weiter als auf die Trinitätslehre erstreckt habe.

Ueberhaupt ist es mit vielen Schwierigkeiten verbunden, die wahren Meinungen des Origenes mit völliger Sicherheit zu bestimmen. Bey seinem langen und thätigen Leben, bey seiner Forschbegierde, die niemals stille stand, war es natürlich, daß er seine Ueberzeugungen öfters änderte, und es muß schon ohne historische Beweise wahrscheinlich werden, daß Origenes der Greis in manchen Puncten anders urtheilte, als Origenes der Jüngling. Bey einem solchen Vielschreiber, wie er war, ist es auch nicht befremdend, daß er zuweilen Gedanken flüchtig hinwarf, die er vielleicht selbst bey einem genauern Nachdenken nicht gebilligt haben würde, und denen er wohl selbst bey einer andern Gelegenheit widersprach. Will man sein System aus seinen Schriften schöpfen; so lassen sich fast bey jeder besondere Zweifel erregen. In den Büchern Περι αρχων hat, wie eben bemerkt worden ist, Rufin öfters seine Meinungen, und die spätere Orthodoxie untergeschoben. In den Büchern gegen den Celsus macht Origenes mehr den gewandten Disputator, als den genauen Dogmatiker. Er ergreift alles, was er seinem Gegner entgegen setzen kann, ohne daß man deswegen jede Behauptung für seine wahre Meinung ansehen darf. Seine Homilien sind eilfertig gearbeitet, zum Theil ihm blos nachgeschrieben, und überhaupt läßt sich aus Homilien das System eines Schriftstellers schwer erkennen, besonders wenn dieser, wie bey Origenes der Fall ist,

ist, den Grundsatz hat, daß manche Lehren zwar für das Volk nützlich und nöthig seyen, bey denen aber der Denker sich nicht befriedigen könne 6).

Noch weniger läßt sich sicher auf die Berichte bauen, welche uns andere Schriftsteller von den Meinungen des Origenes gegeben haben. Fast nie warde mit ruhiger Unpartheylichkeit über ihn geurtheilt. Seine heftigen Feinde suchten einen Ruhm darin, das Verzeichniß seiner Irrthümer recht groß zu machen, und bürdeten ihm Meinungen auf, an die er selbst gewiß nicht gedacht hat. — Seine Freunde hingegen bedienten sich einer Art ihn zu rechtfertigen, die auch für die Aufklärung seiner wahren Meinungen nicht vortheilhaft seyn konnte. Sie stellten die verschiedenen Anklagen, die man gegen ihn vorbrachte, neben einander, zeigten, daß diese untereinander selbst in Widerspruch stünden, oder sie setzten ihnen andere rechtglaubig klingende Stellen entgegen, und folgerten daraus seine Unschuld 7).

§. 13.

6) Adv. Cels. l. III. Opp. t. I. p. 499.

7) Von einer Apologie, welche Pamphilus im Anfange des vierten Jahrhunderts gemeinschaftlich mit dem Kirchengeschichtschreiber Eusebius für den Origenes in fünf Büchern verfaßte, und wozu Eusebius das sechste Buch fügte, ist nur das erste Buch und zwar blos in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus erhalten worden. Orig. opp. t. IV. P. II. p. 1 seqq. Von einer andern Apologie eines Ungenannten. welche etwas später geschrieben zu seyn scheint, gibt Photius Nachricht Cod. CXVIII. p. 293. Unter den Bestreitern des Origenes war besonders Methodius Bischoff zu Tyrus am Ende des dritten Jahrhundert berühmt, von dessen Schriften Photius ebenfalls Auszüge aufbewahrt hat. Cod. CCXXXIV-CCXXXVII.

§. 13.

Die Meinungen Origenes werden in der folgenden Darstellung der Veränderungen der einzelnen Glaubenslehren, soviel mit Sicherheit geschehen kann, angegeben werden. Da aber alle seine einzelnen Meinungen und Vermuthungen an dem Faden einiger Hauptbegriffe hängen, durch welche sie Haltung und Zusammenhang bekommen, dagegen sie, einzeln betrachtet, lächerlich und ungereimt erscheinen; so werde ich hier die Hauptzüge seines dogmatischen Ideengangs, so gut ich sie aufzufassen vermocht habe, zu entwerfen suchen.

Origenes war überzeugt, daß die christliche Lehre und die Vernunft oder eine gesunde Philosophie vollkommen übereinstimmen müßten, und er trug deswegen kein Bedenken, die Lücken, welche ihm in dem Zusammenhange beider zu seyn schienen, durch kühne Vermuthungen auszufüllen. Zwey Sätze, Gott ist das allervollkommenste Wesen, und alle vernünftigen Wesen besitzen vollkommene Freyheit zum Guten und Bösen, nach deren Gebrauch ihr Schicksal bestimmt wird, sind es, aus welchen er fast die ganze Reihe seiner eigenthümlichen Vorstellungen entwikkelte. Da er Gott die vollkommenste Macht und den beßten Willen und zwar von Ewigkeit her zuschrieb; so folgerte er daraus, daß auch allezeit Geschöpfe da gewesen seyn müßten. Denn sonst schien ihm die Frage unbeantwortlich, warum die Welt nicht früher oder später sey erschaffen worden? Da die Menschen schon von Geburt an in Geistesgaben und in äußern Umständen sehr verschieden sind; so hielt er es für unverträglich mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes, einen Grund dieser Verschiedenheit der

der Menschen und der vernünftigen Wesen überhaupt anderswo, als in dem Unterschied ihres freyen Verhaltens zu suchen. Jedes vernünftige Wesen muß gerade auf der Stufe stehen, und in denen Umständen sich befinden, deren es durch sein Verhalten sich würdig gemacht hat. Hieraus floß von selbst die Folgerung, daß alle Wesen ursprünglich vollkommen gleich seyen erschaffen worden, und daß ihnen dann nach der Beschaffenheit ihres Verhaltens eine höhere oder niedrige Ordnung sey angewiesen worden. Daraus floß ferner, daß die Menschenseelen schon vor ihrer Geburt da gewesen seyen, und daß die Art ihres Eintritts in die Welt eine Folge ihres vorherigen Verhaltens sey. Nach der Bemerkung, daß der Körper die Selbstthätigkeit der Seele hindre, und ihr zuweilen zur Last sey, mußte ihm die Meinung des Plato sehr wahrscheinlich dünken, daß die Seelen zur Strafe ihrer Sünden in Körper verstoßen seyen. Die auf diesen Satz sich gründende Pflicht, sich möglichst von dem Körper loszumachen, und sich zum Anschauen der Geisterwelt zu erheben, mußte den Weg zur Mystik eröffnen. Nach diesen Grundsätzen konnte Origenes eine mit in die Welt gebrachte, aber keine durch Fortpflanzung geerbte Sündhaftigkeit behaupten. Er konnte eine Erlösung durch Jesum behaupten, indem er annahm, daß Jesus, dessen Seele durch ihre vorzügliche Tugend sich einer Vereinigung mit dem göttlichen Logos würdig gemacht hatte, in die Welt gekommen sey, um die Menschen von der Herrschaft des Teufels zu befreyen, worunter sie durch die Sünde gefallen waren, und sie zum Wohlgefallen Gottes zurückzuführen. Er konnte aber nicht umhin, diese Erlösung als völlig allgemein anzunehmen, weil es ihm eine partheyische Handlungsart

schei-

scheinen mußte, wenn Gott nur zum Beßten der Menschen und nicht aller gefallenen Geister Anstalten getroffen hätte. — Seine Begriffe von Freyheit erlaubten ihm nicht, einen andern Beystand Gottes zum Guten, als der blos in Ermunterungen und Belehrungen bestünde, einzuräumen. Indem er den Körper für ein Hinderniß der Ausbildung der Seele hielt; so konnten ihm die Hoffnungen von der Wiederherstellung des irdischen Körpers, und von einem Reiche Jesu auf Erden nicht anders als misfallen.— Nach seinen Begriffen von der Freyheit bildeten sich auch seine Vorstellungen von dem zukünftigen Leben. Da die Verdammten doch immer Freyheit des Willens behalten, so können sie sich auch bessern, und von den ihnen aufgelegten Strafen frey werden. Wenn dies erfolgt ist, wird die Körperwelt zernichtet, weil sie ihre Bestimmung, zum Aufenthalt der gefallenen Geister zu dienen, erreicht hat. Da aber die Seligen auch Freyheit behalten, so können sie wieder sündigen, dann schafft Gott eine neue Körperwelt, in welche sie verstoßen werden. Auf diese Art bleibt ein beständiger Kreislauf der Dinge, der sich bald als Fortschritt, bald als Rückschritt zeigt 1).

Dieses

1) Ausführlichere Untersuchungen über die Vorstellungen des Origenes, haben außer Petri *Haloix* Origenes defensus, sive Origenis Adamantii amatoris Jesu vita, virtutes, item veritatis super ejus doctrina accurata disquisitio. Leod. 1648. fol. vorzüglich Petrus Daniel Huetius (Origeniana vor seiner Ausgabe der exegetischen Schriften des Origenes und vermehrt abgedruckt in der Ruäischen Ausgabe 4. B.) und Mosheim (Comment. de rebus Christ. ante Constant. p. 628.) angestellt.

Dieses sind die Hauptzüge der Religionsphilosophie des Origenes. Alle seine Behauptungen trug er auf eine Art vor, welche auch den, der mit ihnen sehr unzufrieden war, mit ihrem Urheber aussöhnen konnte. Er ist weit entfernt die allgemeine Lehre der Christen abändern oder angreifen zu wollen. Sie soll unerschüttert stehen bleiben, und nur das was in ihr unentschieden geblieben ist, will er zum Gegenstande seiner Speculationen machen. Auch will er durchaus niemand seine Meinungen aufdringen, sondern er läßt einem jeden freye Wahl sie anzunehmen oder zu verwerfen, ja er sagt zuweilen ausdrücklich, daß er seine Gedanken nur schüchtern und als Vermuthungen vortrage 2).

Doch selbst durch diese liebenswürdige Bescheidenheit konnte Origenes sich nicht vor bittern Angriffen verwahren. Die Größe seines Ruhms erregte schon den Neid seiner Zeitgenossen, und seine Freymüthigkeit schien den heftigen Eiferern eine unverzeihliche Verwegenheit. Dagegen fand Origenes warme Vertheidiger, und fast alle gelehrte Männer schätzten ihn hoch, wenn sie gleich nicht alle seine Behauptungen billigten. Der einzige Hieronymus, welcher ihn anfangs bewunderte und ausschrieb, und hernach so bitter über ihn, jedoch aus eben nicht rühmlichen Triebfedern, urtheilte, macht hier eine Ausnahme. Dagegen waren Unwissenheit und Ketzereifer desto geschäfftiger das Andenken eines Mannes zu beflecken, dessen Verdienste sie unvermögend waren zu fassen, bis endlich ein christlicher Kaiser und eine Synode das Verdammungsurtheil über ihn aussprachen.

Anstatt

2) De princip. l. I. c. 6. Opp. t. I. p. 69. 71. l. II. c. 6. p. 90. 92. al.

Anstatt entweder den Lobrednern oder den Tadlern des Origenes unbedingt beyzutreten, wird es nicht überflüßig seyn, seinen Charakter mit einigen Zügen zu zeichnen. Er besaß unermüdete Thätigkeit nnd aufrichtigen Eifer für das Christenthum, und die Reinheit seiner Gesinnungen verdächtig zu machen, haben selbst seine Feinde sich nicht getraut. Als Gelehrter besaß er mehr Leichtigkeit und Gewandtheit des Geistes, als Gründlichkeit und eigentlichen Scharfsinn, mehr Belesenheit als Geschmack. Er dachte selbst, aber er ließ sich bey seinem Denken zu sehr von seiner Einbildungskraft leiten. Deswegen war er glücklicher, Hypothesen aufzufinden, als sie zu beurtheilen, sie auszuschmücken, als sie zu beweisen. — Auf die Theologie der folgenden Zeit hat er, ungeachtet er in den Ruf der Irrglaubigkeit gerathen war, vielen Einfluß gehabt, weil die gelehrtesten Schriftsteller des vierten und fünften Jahrhunderts seine Schriften fleißig lasen und benutzten. Ueberhaupt bleibt Origenes immer ein großer und verdienstvoller Mann, dessen Mängel desto eher Entschuldigung verdienen, da manche darunter auf Rechnung des Zeitalters geschrieben werden müssen, in welchem er lebte 3).

Origenes hatte eine große Anzahl von Schülern gebildet, und es würde sehr lehrreich seyn, die Art darstellen zu können, wie ein Heraklas, Dionysius, Pierius, Gregorius Thaumaturgus u. a. die Religionslehren vortrugen. Allein die Nachrichten von ihnen sind zu dürftig, und

3) Die Schriften des Origenes habe ich nach der Ausgabe des Carl und Carl Vincent de la Rue. Par. 1733 - 1759 in 4 Bden fol. angeführt.

und ihre Schriften sind größtentheils nicht bis auf unsere Zeiten gekommen.

§. 14.

Lateinische Kirche. Tertullian.

An Gelehrsamkeit und Geschmack standen die lateinischen Lehrer den Griechischen beträchtlich nach. Besonders war die Sprachkunde und die Erklärung der heiligen Schrift bei ihnen weit unvollkommener. Der älteste Kirchenschriftsteller unter den Lateinern war Tertullian, ein Mann von einer strengen Denkungsart und einem heftigen trübsinnigen Charakter. Seine Einbildungskraft ist äußerst lebhaft, und behauptet die Oberhand in seinem Gemüthe, und die Sprache reicht ihm nicht hin, um seine Empfindungen auszudrücken. Deswegen ist seine Schreibart zwar stark und fortreissend, aber zugleich dunkel und zuweilen ganz unverständlich. Dabey ist Tertullian geschäfftig, alle, auch die abstractesten Ideen zu vergröbern, und unter einer versinnlichten Form vorzustellen. Gegen die Philosophie war er nicht günstig gesinnt. Er hält sie für die Mutter aller Ketzereyen 1), und warnt vor ihr in sehr starken Ausdrücken: "Was für Gemeinschaft haben Athen und Jerusalem? die Akademie des Plato und „die Kirche? die Ketzer und die Christen? Die mögen es „verantworten, welche ein Platonisches und Dialectisches „Christenthum vortragen. Durch Jesum Christum ist uns „alle weitere Untersuchung entbehrlich geworden" —. Doch in dem Buche gegen den Praxeas thut er selbst das, was er an den Ketzern getadelt hatte, und beschäfftigt sich mit Speculationen, auf welche er ein großes Gewicht legt.

Die

1) De praescript. haer. c. 7. Adv. Marc. l. V. c. 19.

Die heilige Schrift erklärt er mehrentheils sehr gezwungen. Ausser ihr nimmt er häufig Beweise aus dem Zeugniß der Kirche, und sieht eben so wie Irenäus die Uebereinstimmung der Gemeinden als das Kennzeichen des ächten Glaubens an. Die Ketzer bestritt er deswegen mehrentheils mit dem Vorwurf, daß ihre Lehre später aufgekommen sey, dahingegen die katholische Wahrheit durch ununterbrochene Ueberlieferung von Jesu fortgepflanzt worden sey. Es ist bekannt, daß Tertullian zur Parthey der Montanisten übergetreten ist. Der Geist dieser Parthey, welche in eigentlichen Glaubenslehren sich von der übrigen Kirche nicht entfernte, hatte doch einen Einfluß auf den Zustand der Religionslehre. Er entflammte den Fanatismus, beförderte die Härte gegen den Körper, nährte, wie das die gewöhnliche Wirkung des Fanatismus ist, die Verdammungssucht gegen anders Denkende, und trug bey, um manche Lehren, besonders die Verheißungen des Christenthums, zu versinnlichen. Indeß finden wir doch bei Tertullian keinen beträchtlichen Unterschied der Vorstellungen zwischen den Schriften, welche er vor seinem Uebergang zum Montanismus, und zwischen denen, welche er hernach verfertigte 2). Der Afrikanische Presbyter blieb sich gleich, weil seine Gemüthsstimmung ihn ohne

2) Gelehrte und scharfsinnige Untersuchungen über die Zeit, in welcher Tertullian seine Schriften abfaßte, welche er vor und welche er nach seinem Uebergange zum Montanismus schrieb, hat J. A. Nösselt angestellt. De vera aetate scriptorum quae supersunt Q. S. Tertulliani dissertationes tres. Halae 1757-59. Inzwischen für die Dogmengeschichte ist diese Absonderung der Werke Tertullians von keiner großen Erheblichkeit, weil die Montanisten in den Glaubenslehren mit den Katholischen übereinstimmten.

ohne das zu der Denkungsart geneigt machte, durch welche die Montanisten sich unterschieden.

Die zahlreichen Schriften des Tertullian sind theils dogmatischen, theils moralischen Inhalts. Nirgends erläutert er den ganzen Inbegriff der christlichen Lehre, sondern begnügt sich, einzelne Theile derselben gegen Angriffe zu vertheidigen. Seine Schutzschrift für die Christen, welche in seinen Büchern an die Heiden mit einigen Erweiterungen wiederholt wird, seine *praescriptiones* (Hauptbedenklichkeiten) gegen die Ketzer, die fünf Bücher gegen den Marcion und eins gegen den Praxeas, und die Abhandlungen vom Fleische Christi, von der Seele, von der Auferstehung, der Taufe und der Buße sind die wichtigsten für die Dogmengeschichte. Ungeachtet der Name eines Montanisten dem Ansehn des Tertullian einigen Abbruch gethan hat, so haben doch seine Schriften auf die Bildung der Religionslehre nicht geringen Einfluß gehabt. Sie wurden von den folgenden lateinischen Kirchenlehrern fleißig gelesen und benutzt. Manche neue Bestimmungen hat er erfunden und in Umlauf gebracht, zu mehreren neuen Lehren hat er die Keime gepflanzt, die dann in den folgenden Zeitaltern entwickelt wurden, so wenig ihn seine Talente und Kenntnisse der Ehre würdig machten, ein Muster für die Bearbeitung der Dogmatik zu werden. Auch ist Tertullian Schöpfer der lateinischen Kirchensprache, die bis auf die spätesten Zeiten herab im Gebrauche geblieben ist. Viele Kunstwörter, z. B. sacramentum, trinitas, persona, substantia, satisfactio u. a. haben ihm ihre Ausprägung zu verdanken 3).

Unge-

3) Ich habe die Ausgabe von Nicol. Rigaltus. Par. 1641 fol. gebraucht.

Ungefähr zu gleicher Zeit mit Tertullian oder doch nicht lange nach ihm, schrieb Minutius Felix ein Gespräch mit der Inschrift: Octavius. Es enthält eine Vertheidigung des Christenthums gegen die Einwürfe der Heiden. Die Gründe, deren er sich bedient, hat er größtentheils mit den übrigen Apologeten gemein, seine Schreibart aber ist viel reiner und fließender, als die des Tertullian 4).

§. 15.

Cyprian. Novatian.

Cyprian, Bischoff zu Carthago, ist durch seine Streitigkeiten mit dem römischen Bischoff, durch seinen Märtyrertod (im J. 258) und durch seine Schriften berühmt geworden. Die letzten sind zwar fast alle mehr eines paränetischen als dogmatischen Inhalts, doch werden in ihnen, und besonders in seinen Briefen häufig Glaubenslehren berührt. Genaue und bestimmte Auseinandersetzung der christlichen Dogmen sucht man bey ihm vergebens. Er war mehr Redner, als scharfsinniger Denker, und in seinem Vortrage ist mehr Wärme als Licht. Seine Empfindungen und Ahnungen waren oft so lebhaft, daß er sie für göttliche Offenbarungen hielt. So wenig er als Erfinder neuer Lehrsätze oder neuer Bestimmungen zur Bildung der Dogmatik beygetragen hat; so hat er doch von einer andern Seite auf sie gewirkt. Keinen eifrigern Vertheidiger hat das Ansehn der Bischöffe gehabt, und er trug dadurch viel bey, die Gewalt zu begründen, welche die Bischöffe über die übrigen Christen sich anmaßten, und dadurch zu Gesetzgebern über den Glauben der Christen

4) Ausgabe: von Jac. Gronov. Lugd. 1709. 8.

sten sich emporschwangen. Die Streitigkeiten, in welche er verwickelt war, gaben ihm Gelegenheit den Satz von der Einheit der Kirche hervorzuziehen. Er vergleicht die wahre Kirche mit dem Schiffe des Noah, außer dem keine Rettung zu hoffen war. Solche Behauptungen mußten, so wie sie allgemeiner angenommen wurden, zu wichtigen Folgen führen. Sie mußten alle Verbesserungen der herrschenden Lehre verhindern, jede freymüthige Untersuchung zurückscheuchen, und endlich eine auf blose Auctorität gebaute Theologie herbeyführen 1).

Aus dem Zeitalter des Cyprian ist eine Schrift de trinitate übrig, die man bald dem Tertullian, bald dem Cyprian, doch mit Unrecht beygelegt hat, und die, wiewohl nicht mit völliger Sicherheit, dem römischen Presbyter Novatian zugeschrieben wird. Sie enthält eine Erklärung des Glaubens der Christen an Vater, Sohn und Geist. Größtentheils folgt der Verfasser den Ideen des Tertullian, die er aber viel fließender und verständlicher als dieser ausdrückt, und zuweilen auch etwas verfeinert. Auch findet sich zwischen dieser Schrift und den Büchern des Theophilus von Antiochien an den Autolykus in mehreren Stellen eine treffende Aehnlichkeit; so daß der Verfasser die Schrift des Theophilus gelesen und benutzt zu haben scheint. Am ausführlichsten wird die Lehre von der höhern Natur Christi abgehandelt, und dagegen die Lehre von dem heiligen Geiste ganz kurz berührt. Eigenthümliche Ideen trifft man eben nicht in dem Buche an 2.)

 § 16.

1) Die Schriften Cyprians sind nach der Ausgabe des Bischoffs Joh. Fell Brem. 1690 fol. citirt.

2) Die Schrift Novatians ist den Werken Tertullians Par. 1675 fol. beygefügt.

§. 16.

Arnobius. Lactantius.

Zwey lateinische Schriftsteller, die um den Anfang des 4ten Jahrhunderts schrieben. Arnobius, Lehrer der Beredsamkeit zu Sicca in Africa vertheidigt in sieben Büchern das Christenthum gegen die Heiden, und bestreitet auf eine beredte Art den Götzendienst derselben. Weil manche besondere Meinungen in seinem Werke vorkommen, und weil er sich nirgends auf die heiligen Schriften der Christen beruft; so hat man daraus den Schluß gezogen, daß er sein Werk vor seinem Uebertritt zum christlichen Glauben, und ohne mit dem Inhalt desselben genau bekannt zu seyn, verfertigt habe. Allein diese Folgerung ist sehr unsicher, denn das erste läßt sich aus der größeren Freyheit zu urtheilen, welche die älteren Zeiten gestatteten, leicht erklären, und daß er die christlichen Religionsschriften wenig benutzt, kann in einer Schrift, die an die Heiden gerichtet war, nicht befremden. Neue Bereicherungen der Dogmatik hat Arnobius nicht geliefert. Es war ihm nur darum zu thun, die Hauptstücke der Religion zu vertheidigen, nicht aber über ihre Beschaffenheit genauere Untersuchungen anzustellen. Bey schwierigen Fragen hilft er sich immer mit der bescheidnen Antwort, daß wir die eigentliche Bewandniß der Sache nicht wissen. Nur dient seine Schrift zu einem neuen Beleg eines auch ohnedas unbestreitbaren Satzes, nämlich wie wenig in der alten Kirche völlige Einförmigkeit der Lehre gesucht werden dürfe 1).

Ein

1) Die beßte Ausgabe cum notis variorum. Lugd. Batav. 1651. 4.

Ein Schüler des Arnobius, Lucius Cölius Lactantius Firmianus hat in mehreren Schriften die christliche Lehre bearbeitet. Die wichtigste darunter ist sein christlicher Religionsunterricht (institutiones divinae) in sieben Büchern. Nach dem Titel sollte man einen vollständigen Vortrag der christlichen Lehre erwarten, aber diesen enthält das Werk nicht. Das erste Buch bestreitet die heidnische Götterlehre, und bestätigt die Einheit Gottes. Das zweyte Buch widerlegt die Gründe, welche die Heiden aus Träumen, Wunderzeichen und Orakeln zur Behauptung ihres Götterdienstes hernahmen. Es wird gezeigt, daß alle diese ausserordentliche Erscheinungen von bösen Geistern zur Verführung der Menschen gewirkt würden. Im dritten Buche wendet sich Lactantius zu den Philosophen, und bemüht sich zu beweisen, daß bey ihnen die wahre Weisheit nicht zu finden sey. Im vierten Buche wird von Christo, seiner höhern Natur, seiner Menschwerdung und Schicksalen gehandelt. Das fünfte Buch zeigt, daß den Heiden die wahre Frömmigkeit fehle, die hingegen den Christen eigen sey, und verbreitet sich besonders darüber, daß alle Verfolgungen der Christen ungerecht seyen. Das sechste Buch giebt Anleitung zur Verehrung Gottes, und schärft mehrere moralische Vorschriften ein. Im siebenten und letzten Buche wird von dem künftigen Zustand der Menschen gehandelt, wobey der Verfasser die chiliastischen Meinungen eifrig in Schutz nimmt.

Schon aus dieser allgemeinen Anzeige läßt sich leicht einsehen, was man eigentlich in diesem Werke zu suchen habe. Es ist nicht eine Abhandlung der ganzen Religionslehre, noch weniger eine gelehrte Darstellung derselben,

ben, sondern eine an die Heiden gerichtete Vertheidigung und Empfehlung des christlichen Glaubens. Doch versucht der Verfasser häufig schwerere Lehren, z. B. das Verhältniß des Sohns gegen den Vater, den Ursprung des Uebels u. dergl. deutlich zu machen, allein solche Versuche sind fast immer ihm gänzlich misrathen. Seine Erläuterungen sind zwar mehrentheils sehr verständlich, aber dabey so grob sinnlich ausgemalt, nnd mit so rohen Vergleichungen begleitet, daß sich darin ein gänzlicher Mangel an Beurtheilungskraft verräth. Auch in der Erklärung der Bibel ist er großentheils unglücklich, und eine Geneigtheit zu aberglaubischen Hoffnungen, und ein Anstrich von religiösen Fanatismus schimmert häufig durch. Schon Hieronymus hat bey ihm die Anmerkung gemacht, daß er bey weitem glücklicher in Bestreitung der Gegner, als in der Entwickelung und in den Beweisen des christlichen Glaubens sey, und wirklich unter seinen Händen konnte die Religion nichts an Reinheit gewinnen. Sein schöner blühender Stil hat ihm Beyfall verschafft, da hingegen seine Rechtglaubigkeit sehr zweydeutig geworden ist. Seine Erklärungen machen wirklich mit dem, was in der Folge als rechtglaubig festgesetzt wurde, einen auffallenden Contrast.

Die übrigen Schriften des Lactantius sind von geringerer Bedeutung. In einer Abhandlung vom Zorne Gottes, beweißt er, daß Gott zürne, ohne gereinigte Begriffe über diesen Ausdruck, wenn er von Gott gebraucht wird, aufzustellen. In einer andern Schrift *de opificio Dei*, bestätigt er die Vorsehung Gottes mit vieler Beredtsamkeit aus dem bewundernswürdigen Bau des menschli-

chen Körpers. Das Werk von dem Tode der Verfolger athmet bittere verdammungssüchtige Gesinnungen 2).

Mit diesen Schriftstellern schließt sich die erste oder vornicänische Periode. Zwar haben einige Lehrer, wie Eusebius und Athanasius, schon vor der nicänischen Versammlung sich durch Schriften bekannt gemacht, da aber der Zeitpunkt ihrer vollen Thätigkeit erst später fällt; so wird die Beschreibung von ihnen mit Recht für die zweyte Periode aufgespart.

§. 17.

Wenn wir nun einen Blick auf die Periode zurückwerfen, an deren Ende wir jetzt stehen; so sehen wir das Christenthum bald nach seinem Ursprunge mit mancherley Meinungen und Zusätzen vermischt, weil die Menschen nicht fähig waren, es in seiner ganzen Reinheit aufzufassen, sondern vorher gehegte Vorurtheile in dasselbe übertrugen. Wir sehen Lehrer, die sich bemühten, die christlichen Lehren zu erläutern, und deren Versuche Lob verdienen, wenn wir auf ihre Lage und auf die Hülfsmittel der damaligen Zeit Rücksicht nehmen, wenn gleich ihre Bemühungen nur unvollkommen gelungen sind. Wir sehen schon unter den damaligen Lehrern zwey Behandlungsarten der Religion, indem Einige Gelehrsamkeit schätzten und empfahlen, die Dogmen zu vergeistigen suchten, und darüber öfters auf Künsteley verfielen; Andere hingegen, indem

2) Bey den Werken des Lactantius habe ich die zwey beßten Ausgaben, von J. Lud. Bünemann Leipz. 1739. 8. und von Joh. Bapt. le Brun und Nic. Lenglet du Fresnoy. Par. 1748. 2 Bänd. 4. gebraucht.

indem sie alles freymüthige Forschen für gefährlich ansahen, an gröberen Vorstellungen, und sinnlichen Erwartungen hiengen. Die Lehr- und Glaubensfreyheit der Christen war noch sehr groß. Ungeachtet sie durch die allmählich eindringende hohe Meinung von dem Ansehn der Kirche, und durch die genauere Verbindung der Gemeinden unter einander etwas beschränkt wurde; so gab es doch noch keine Gewalt, welche allgemein geltende Glaubenssätze festsetzen konnte. Ueber einzelne Glaubenspuncte wurden Untersuchungen angestellt, doch dachte man noch nicht daran, ein theologisches System zu errichten, wiewohl Origenes Bücher Περι αρχων gewissermaßen als ein Versuch dieser Art angesehen werden können.

So unbillig es ist, den Lehrern der damaligen Zeit ihre Verdienste abzusprechen, oder sie nach dem Maasstab unserer Zeiten zu messen; so irrig sind gewiß die Vorstellungen, welche die Bewunderung des Alterthums über die Reinheit und Vollkommenheit der christlichen Lehre in den ersten drey Jahrhunderten erzeugt hat. Doch dieses wird noch deutlicher aus der Darstellung, wie die damaligen Lehrer über die einzelnen Stücke ihres Glaubens gedacht haben, erhellen.

Zweyte

Zweyte Abtheilung.

Geschichte der einzelnen Dogmen und ihrer Veränderungen.

Erster Abschnitt.

Von dem Christenthum, dessen Wahrheit, Göttlichkeit und Wichtigkeit.

(Ch. W. Flügge Geschichte der Apologetik — in dessen Versuch einer Geschichte der theologischen Wissenschaften 1 Theil Halle 1796 S. 1 ff.

Chr. Frid. Eisenlohr argumenta ab Apologetis sec. II ad confirmandam relig. Christ. veritatem ac praestantiam contra Gentiles usurpata. Tubingae 1797. 4.)

§. 1.

Da die christliche Lehre weder durch äussere Gewalt unterstützt, noch durch das Ansehn oder die Beredtsamkeit ihrer Lehrer empfohlen wurde, so war es vorzüglich ihr innerer Gehalt und die Kraft ihrer Beweise, wodurch sie Beyfall und Ausbreitung erhalten konnte. Sie hatte aber gleich von ihrer Entstehung an einen heftigen Widerstand zu bekämpfen. Die Juden wandten die eifrigsten Bemühungen an, um den Fortgang des Christenthums zu hindern; sie streuten allerley Beschuldigungen gegen Je-

sum, seine Lehre und seine Anhänger aus, und suchten sie überall verächtlich und verhaßt zu machen. Die Heiden würdigten zwar das entstehende und in der Stille sich ausbreitende Christenthum, welches sie anfangs blos für eine jüdische Secte ansahen, keiner Aufmerksamkeit; allein in der Folge setzte sie die mit großer Schnelligkeit anwachsende Zahl der Christen in argwöhnische Unruhe und sie wurden von Unwillen gegen die ergriffen, welche sie als Abtrünnige von ihrem väterlichen Gottesdienste und als Verächter desselben betrachteten. Einige Kaiser und Statthalter verhängten daher Strafen gegen die Christen, das heidnische Volk durch verläumderische Gerüchte gereitzt, überließ sich gegen sie öfters den Ausbrüchen einer blinden Wut, und endlich traten einige heidnische Gelehrte auf, welche das Christenthum durch Schriften zu bestreiten suchten. Durch diese Angriffe wurde die Thätigkeit der Christen geweckt, und seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts kam eine Reihe von christlichen Vertheidigungsschriften zum Vorschein. Zunächst hatten diese die Absicht, die Unschuld der Christen darzuthun, und die Aufhebung der gegen sie verhängten Verfolgungen zu bewirken, allein davon giengen sie zu einem nahe verwandten Gegenstande über, sie stellten nämlich den Hauptinhalt ihres Glaubens dar, und bemühten sich denselben zu bestätigen, zu empfehlen und gegen Einwürfe zu retten. Ein Theil dieser Vertheidigungsschriften, wie die Apologien des Aristides, Melito, des Miltiades und des Quadratus, ist zwar verloren gegangen, allein viele andre ähnliche von Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus, Clemens, Tertullian und Cyprian sind übrig geblieben, aus welchen sich das Verfahren der damaligen

Lehrer

Lehrer bey der Rechtfertigung und Begründung ihrer Religionslehre erkennen läßt.

Alle diese Lehrer haben in der Wahl und Darstellung ihrer Beweisgründe sehr vieles gemeinschaftliche, und die spätern christlichen Apologeten scheinen ihre Schriften ganz nach dem Muster ihrer Vorgänger gebildet zu haben. Ihr Hauptzweck war das Christenthum mit dem Judenthum und dem Heidenthum zu vergleicheu, und den großen Vorzug des ersten zu zeigen. Ihre sämmtliche Beweise bekamen dadurch eine polemische Richtung und im Ganzen waren sie glücklicher in Bekämpfung ihrer Gegner, als in der Bestätigung ihres eignen Lehrbegriffs. Daß endlich die Art, wie in diesem Zeitalter das Christenthum vertheidigt wurde, nach den damals herrschenden Vorstellungen und Kenntnissen und nach der Beschaffenheit der Angriffe, welche damals auf das Christenthum geschahen, beurtheilt werden müsse, bedarf kaum einer Erinnerung.

§. 2.

Begriff der christlichen Religion.

Die Christen mußten aus Ursachen, deren Entwikkelung nicht hieher gehört, theils eine tiefe Verachtung, theils einen bittern Haß der heidnischen Welt erfahren, und der Haß gegen sie gieng oft in eine wirkliche Verfolgung über. Schon der Name eines Christen galt für ein Verbrechen, und wer sich für einen Christen bekannte, wurde ohne weitere Untersuchung gestraft. Die christlichen Lehrer erinnern dagegen, wie unbillig und wie unvereinbar mit der römischen Gerechtigkeitsliebe es sey, Menschen blos nach ihrem Namen zu beurtheilen,

len, ohne auf ihr Betragen zu sehen, da doch nicht der Name, sondern nur böse Thaten strafwürdig machen. Sie finden ein solches Verfahren um desto härter, da es nur allein die Christen treffe, und da man so vielen andern Secten Ruhe und Sicherheit verstatte. — Um deswegen jeden Verdacht von sich zu entfernen, erklären sie ihren Namen, und zeigen, daß er gar nichts Bedenkliches enthalte, sondern von Christo herkomme. Weil die Wörter χριστος und χρηστος (gut) in der Aussprache öfters verwechselt wurden, so bedienen sie sich dieses Wortspiels, um zu zeigen, daß die Christen gute Leute seyen 1). Einige leiten den Namen Christen daher, weil sie mit dem heiligen Geiste von Gott gesalbt seyen 2).

Ueber die Lehre und das Betragen der Christen hatte man die schändlichsten Gerüchte ausgestreut. Sie wurden beschuldigt, daß sie Atheisten seyen, daß sie einen Eselskopf verehrten, Menschenfleisch äßen, und den abscheulichsten Ausschweifungen der Wollust sich überließen. Die christlichen Lehrer lehnen diese Vorwürfe als Verläumdungen von sich ab, und stellen dagegen einen andern Begriff ihres Glaubens auf. " Der ganze Inhalt des „Glaubens der Christen, sagt Origenes, ist Gott und „die durch Christum den Frommen gegebene Verheißun„gen und den Bösen angekündigte Strafen" 3). Den „höch-

1) Justin. Martyr. Apol. mai. p. 45 et 46 Athenag. leg. 281 et 282.

2) Theoph. ad Theoph. l. 1. § 12. p. 345. Tertull. Apol. c. 2.

3) Adv. Cels l. VIII. Opp. t. I. p. 779. Cf. Just. Ap. mai. p. 47.

„höchsten Gott, den Herrn aller Dinge, ruft Arnobius „aus, den Gebieter über alles Hohe und Mächtige mit „ehrfurchtsvoller Folgsamkeit anzubethen, bey widrigen „Schicksalen mit ganzer Seele an ihn sich zu halten, ihn „zu lieben und zu ehren, ist denn das eine so fluchwür„dige und verderbliche Religion? Wir Christen sind nichts „anders als Verehrer des höchsten Königs und Gebieters „nach der Anweisung Christi. Nichts weiter als dieses „wird man bey genauer Untersuchung in unserer Religion „finden" 4).

Eine ähnliche Erklärung giebt Eusebius: "Wenn „jemand wissen will, was ein Christ sey, so ist es ein „Mann, der nach Christi Unterricht in Mäßigkeit, Recht„schaffenheit, in standhaftem Betragen und männlicher „Tugend, und dem gottseligen Bekenntniß des einzigen „wahren Gottes sich auszeichnet" 5).

§. 3.

Bestreitung des Heidenthums.

Die Vertheidiger des Christenthums mußten erst niederreissen, ehe sie bauen konnten; sie mußten die Falschheit des Heidenthums zeigen, ehe sie hoffen durften, ihre Religion mit Erfolg zu empfehlen, und hiebey hatten sie den Vortheil, daß ihnen die heidnische Götterlehre und Götterverehrung Blößen genug darbot, welche ohne Mühe aufgedeckt werden konnten, und zum Theile schon vor den Christen, selbst von heidnischen Schriftstellern, waren aufgedeckt worden.

Zu-

4) Arnob. adv. gent. p. 14.
5) Euseb. hist. eccles. l. I, c. 4.

Zuerst griffen sie die heidnische Volksreligion an. Es war ihnen leicht zu zeigen, welche Ungereimtheiten und Widersprüche die heidnische Götterlehre enthalte; wie unvernünftig es sey, ehemalige Menschen für Götter zu halten, und ihnen solche Handlungen beyzulegen, die schon an Menschen verächtlich und abscheulich sind 1). Es fiel ihnen ebenfalls nicht schwer, den Thierdienst der Aegypter und den Bilderdienst anderer Völker lächerlich zu machen. Sie zeigen auch, daß der Götzendienst erst allmählich aufgekommen sey, und daß die Verehrer der Götzen ihnen selbst einen ziemlich späten Anfang zuschreiben 2). Durch diese und ähnliche Betrachtungen, die sie öfters in ein treffendes Licht stellen, setzen sie die Thorheit des heidnischen Gottesdienstes ausser Zweifel 3).

Allein die Heiden beriefen sich zur Bestätigung ihrer Götterlehre auf die Orakel, welche so oft die Zukunft angekündigt hätten, und auf andere Wunderzeichen, welche durch ihre Götter geschehen seyn sollten. Um diese Stützen dieses Heidenthums umzustürzen, giengen die christlichen Lehrer nicht etwa den Weg, jene Orakel für Anstalten des Priesterbetrugs, und jene Wunderzeichen blos für Erdichtungen oder Vergrößerungen, zu denen der Aberglaube verleitete, zu erklären. Selbst die einsichtsvollesten Kirchenväter gaben zu, daß jene Orakel wahr, und jene Wunderzeichen geschehen seyen, schrieben sie aber den Dämonen, mächtigen von Gott abge-

1) Cyprian. de vanit. idol. p. 11 seqq. Theoph. ad Aut. l. I. p. 343 seqq. Minut. Fel. c. 21.

2) Athenag. deprec. pro Christ. p. 292 seqq.

3) Tertull. Apol. c. 10- 15. Lactant. institt. l. I. c. 8 seqq.

abgefallenen Wesen zu. Diese haben die pythische Priesterin begeistert. Diese thaten Wunderzeichen, um das Volk in seinen Irrthümern und seinem Aberglauben zu bestärken 4). Das ganze Heidenthum war also in den Augen der Christen nichts anders als eine Verehrung der Dämonen, welche die Menschen zum Irrthum verleitet haben, um Gott die ihm gebührende Anbethung zu entreissen, und diese sich zuzueignen 5). Die Dämonen sind also die Gegenstände und zugleich auch die Stifter der Abgötterey, und sie haben manche Gebräuche der wahren Religion nachgeahmt, um dadurch die Menschen desto sicherer zu täuschen, und in ihrem Gehorsam festzuhalten 6).

Die Kirchenlehrer begnügten sich nicht, die Behauptung, daß der ganze heidnische Cultus ein Dienst der Dämonen sey, einstimmig anzuführen, sondern einige unter ihnen versuchten auch, Beweise für diese Behauptung aufzustellen. Tatian schließt aus dem schändlichen sittenlosen Inhalt der heidnischen Götterlehre, daß sie von bösen verdorbenen Geistern herrühren müsse 7). Beson-

4) Doch machte man die Einschränkung, daß die wunderbaren Wirkungen der Dämonen theils nur durch Blendwerke und Zäuberkünste verrichtet würden, theils daß sie nur schädlich, nicht aber den Menschen heilsam wären. Tert. Apol. c. 22. Tatian. orat. 259 260.

5) Just. Apol. mai. p. 46. Tertull. Apol. c. 22. Min. Fel. Octav. c. 27. Athen. legat. p. 300 & 303. Lact. institt. l. II. al. Justin setzt die Verführung der Menschen zur Vielgötterey schon in den Sündenfall Adams und Eva Cohort. pag. 22.

6) Justin Apol. mai. p. 58. 62 et 75. Dial. cum Tryph. p. 167. seqq.

7) Orat. § 8. p. 250 seqq.

sonders war es aber gewöhnlich sich darauf zu berufen, daß bey Dämonischen die bösen Geister auf Befehl der Christen weichen, und dadurch ihre Schwäche und die Ueberlegenheit der Christen gestehen müßten 8). Tertullian fordert sogar die Heiden auf, einen Dämonischen herbeyzubringen. Wenn dann nicht auf Befehl eines jeden Christen der in diesem Menschen wohnende Geist sich für einen Dämon bekennen würde, ob er sich gleich sonst für einen Gott fälschlich ausgegeben hätte; so möchten sie immerhin das Blut des Christen wegen seiner frechen Anmaßungen vergiessen. Das eigne Zeugniß der heidnischen Götter beweise also, daß sie falsche Götter seyen 9).

§. 4.

Von der Volksreligion der Heiden gehen dann die christlichen Lehrer zur Bestreitung der Philosophie fort. Sie geben zu, daß in den Schriften der griechischen Philosophen vieles Wahre und Gute enthalten sey, aber sie sprechen ihnen das Verdienst ab, Erfinder dieser Lehrsätze zu seyn. Lange vorher, ehe in Griechenland Philosophen aufstanden, war in den heiligen Büchern der Hebräer die reinere Religionslehre offenbart. Pythagoras und Plato lernten bey ihren Reisen nach dem Orient diese Urkunden kennen, und schöpften aus ihnen ihre beßten Ideen. Auf diese Art kam die wahre Philosophie von den Barbaren zu den Griechen, wurde aber von diesen auf mancherley Art verändert und entstellt. Die Griechen haben also die hebräischen Schriften geplündert, aber manches darin falsch verstanden, oder unrichtig angewendet. — So wenig

8) Iustin. Apol. min. p. 93. Theoph. ad Aut. l. II. p. 354 al.
9) Tertull. Apol. c. 23.

nig diese Vorstellung bey einer genauen Untersuchung wahrscheinlich befunden werden kann, so sicher und entschieden schien sie den damaligen Kirchenlehrern 1). Ihr eigentlicher Ursprung ist bey den alexandrinischen Juden zu suchen. Diese schätzten und studirten die griechische Philosophie und suchten sie zur Erläuterung ihrer Religion anzuwenden. Allein sie mußten befürchten, durch diese Bemühungen ihrer eignen Nation, welche alles fremde haßte, zu mißfallen. Um deswegen ihrer Anhänglichkeit an die griechische Philosophie das Anstößige zu benehmen, das sie in den Augen eifriger Juden haben konnte, behaupteten sie, Plato habe aus Moses geschöpft, und die griechische Weisheit sey eine Tochter der Jüdischen. Aristobulus, ein Alexandrinischer Jude, war, so viel wir wissen, der erste, welcher diese Meinung vortrug 2), und Philo stimmte ebenfalls damit überein. Von den Juden gieng sie um desto leichter zu den Christen über, weil sie von ihr zur Demüthigung der griechischen Philosophen Nutzen zu ziehen hofften. Da

1) Minut. Fel. Oct. c. 34. Tert. Apol. c. 47. Iust. Apol. mai. p. 70. Cohort. ad graec. p. 17 seqq. Clem. Al. Cohort. ad graec. p. 64 *Clemens* Strom. l. I. p. 321. nennt den Plato ὁ ἐξ Ἑβραιων φιλοσοφος Paedag. l. I. c. 1. und führt viele Stücke an, welche die Griechen von den Juden geborgt haben sollen Strom. l. V. p. 699 seqq. Doch ist **Lactantius** ganz anderer Meinung. Er glaubt, daß Pythagoras, als er die morgenländischen Völker besuchte, die Juden vorbeygegangen sey, und findet darin eine besondere Fügung der göttlichen Vorsehung, damit die wahre Religion Fremden nicht bekannt würde, da das Geschäfft, sie der ganzen Welt bekannt zu machen, für Jesum sollte aufgehoben bleiben. Institt. div. l. IV. c. 2.

2) Clem. *Al.* Strom. l. V. pag. 705. Euseb. praep. evnag. l. XIII. c. 12.

Da, wo die Kirchenväter mit der Herleitung der griechischen Philosophie aus den hebräischen Religionsurkunden nicht auszureichen glaubten, da nahmen sie an, der göttliche Logos habe auf einige der edelsten Männer unter den Griechen gewirkt, und ihnen bessere Einsichten mitgetheilt 3).

So wie die Kirchenväter den griechischen Philosophen das Verdienst absprachen, die richtigen Begriffe, welche sie vortrugen, selbst erfunden zu haben; so machten sie ihnen noch manche andere Vorwürfe. Sie rügten vornehmlich die große Uneinigkeit dieser angeblichen Weisen unter sich selbst. Wenn diese Philosophen stets mit einander kämpfen, wenn der eine das niederreißt, was der andere gebaut hat, wie läßt sich dann bey ihnen ein befriedigender Unterricht erwarten 4)? Daß auch die Meinungen der Philosophen über die wichtigsten Lehren, besonders über das höchste Gut falsch seyen, bemüht sich **Lactantius** umständlich zu erweisen 5).

Wenn auch die Philosophen manches Richtige und Gute gesagt haben, so ist das, nach dem Geständniß ihrer eigenen Verehrer, nur für wenige, und dem großen Hausen ist es zu schwer. Um ihre Vorträge zu verstehen, wird schon Einsicht und Wissenschaft erfordert. Sie können

3) Iustin. Apol. mai. p. 46. 47. Clem. Al. Strom. l. VI. p. 761. Orig. adv. Cels. l. VI. Opp. t. I. p. 631.

4) Hermiae irrisio philosophorum in Opp. Iustini M. p. 402 seqq. Tatian. orat. p. 265. Theoph. ad Aul. l. II. p. 353.

5) Institt. div. l. III.

nen also die wahre Weisheit nicht haben, weil diese allen Menschen zugänglich seyn muß 6).

Die Philosophen suchen zwar durch erkünstelte Erklärungen der heidnischen Götterlehre, deren Ungereimtheit sie nicht läugnen können, einen erträglichen Sinn unterzulegen. Allein man mag historische oder physicalische Deutungen von ihr vorbringen, so sind diese doch erst später aufgesucht worden, um das Lächerliche der alten Lehren zu vermindern, und sie enthalten auch selbst manches Ungereimte. Athenagoras sucht darzuthun, daß man die Götter der Zerstörung und der Veränderlichkeit unterwerfe, wenn man unter ihnen nichts weiter als die Elemente, nebst deren Wirkungen und Veränderungen, verstehen wolle 7). Noch ausführlicher behandelt Eusebius denselben Gegenstand 8). — Zuweilen suchen die Kirchenlehrer das Ansehn der Philosophen auch dadurch zu schwächen, daß sie auf die Thorheiten und auf die tadelhaften Sitten derselben aufmerksam machen 9). Eusebius rückt ihnen insbesondre auch das auf, daß sie an dem abergläubischen Gottesdienste des Volkes Antheil nähmen, und sogar Regeln darüber gäben, ungeachtet sie selbst das das Ungereimte davon einsähen 10).

6) Lactant. institt. div. l. III. c. 25. vergl. Orig. adv. Cels. l. VI. p. 629 et 630. Tertull. Apolog. c. 49.

7) Athenag. leg. p. 298 seqq. cf. Tertull. ad Nationes l. II. c. 3 seqq.

8) Euf. praep. evang. l. II et III.

9) Tatiani orat. § 2. p. 244. Lactant. institt. l. III. c. 15 et 16.

10) Praep. ev. l. IV. c. 9 et 10.

Es gab endlich Philosophen, welche den Polytheismus des Volkes dadurch vernunftmäßiger machen wollten, daß sie ihn mit der Lehre von Einem Gott in Harmonie brachten. Celsus gibt zu, daß Ein Gott sey, von welchem die geistigen und dauerhaften Güter herrühren, hingegen die heidnischen Götter betrachtet er als Diener und Statthalter des höchsten Gottes, welchen die Aufsicht über gewisse Provinzen anvertraut ist. Hieraus folgert er, daß diese Götter, welche ihren Anhängern irdische Güter geben können, verehrt werden müssen, und daß der ihnen gewidmete Dienst zugleich eine Verehrung des höchsten Gottes sey 11). Dadurch war wirklich der heidnische Cultus dem Glauben der Christen sehr nahe gebracht, welche auch höhere Geister als Vorsteher der Provinzen annahmen. Aber die Christen unterschieden sich dadurch, daß sie die heidnischen Götter für böse, Gott ungehorsame Geister ansahen, deren Verehrung mit der Anbethung Gottes durchaus unvereinbar sey 12), daß sie die irdischen Gaben nicht von ihnen sondern von Gott ableiteten 13), und daraus schlossen, daß der Christ, welcher von ihnen unter Gottes Schutz nichts zu fürchten habe, ihnen nicht glauben noch weniger sie ehren dürfe 13).

Durch alle diese Gründe machten die christlichen Lehrer den Heiden das Bedürfniß eines bessern und richtigern Unterrichts sichtbar, und rechtfertigten zugleich sich selbst darüber, daß sie das Heidenthum verlassen hatten.

§. 5.

11) Orig. c. Cels. l. VIII. § 2 p. 745. § 35 p. 768. § 55 p. 783. § 60. 66. al.

12) l. c. p. 745 seqq. p. 751.

13) p. 761. 787 seqq.

§. 5.

Widerlegung der Juden.

Gegen das Judenthum stand die christliche Lehre in einem ganz andern Verhältniß als gegen die heidnische Götterlehre. Beide stimmten in der Verehrung Eines Gottes, und in der Anerkennung des A. T. als einer göttlichen Offenbarung zusammen. Der Hauptunterschied zwischen beiden lief darauf hinaus, daß die Juden Jesum nicht für den Sohn Gottes und für den von den Propheten verheissenen Messias erkennen wollten, und zugleich ihrem Gesetze, nebst allen darinn enthaltenen ceremoniellen Vorschriften eine ewige und unveränderliche Gültigkeit zuschrieben. Auf diese zwey Puncte richtet daher Justin, der einzige Kirchenlehrer 1) dieses Zeitalters, welcher uns in seinem Gespräche mit Tryphon eine ausführliche Widerlegung der Juden hinterlassen hat, vorzüglich seine Angriffe. Der ganze Streit wird lediglich durch Stellen aus dem A. T. geführt. Daß Jesus der verheissene Messias sey, erweist Justin dadurch, daß er eine beträchtliche Anzahl prophetischer Aussprüche zusammenträgt, und zeigt, daß alle diese Vorherverkündigungen in der Geschichte Jesu vollständig in Erfüllung gegangen seyen. Er führt also Weissagungen von der Menschwerdung

1) Ein Gespräch des Papiskus und Jason von Aristo aus Pella ist bis auf einige Bruchstücke verloren gegangen. Eine Schrift gegen die Juden unter den Werken Tertullian's scheint blos aus den Büchern desselben Verfassers gegen Marcion zusammengetragen zu seyn. Cyprian's Bücher gegen die Juden enthalten nur eine ohne Auswahl gemachte Sammlung von Stellen des A. T., welche wider die Juden gebraucht zu werden pflegten.

dung Jesu und seiner Geburt durch eine Jungfrau an 2), und vertheidigt seine Erklärung derselben gegen die Deutungen und Ausflüchte, womit die Juden ihre Beweiskraft schwächen wollten 3), und bringt auch eine Menge von Vorbildern zusammen, welche auf den Kreuzestod Christi hinweisen sollen 4). Auf dieselbe Art wird ferner die Auferstehung Jesu 5) und die Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden dargethan 6). Da auch die Juden zwar einen Messias erwarteten, jedoch ohne demselben göttliche Natur zuzuschreiben, so strengt Justin alle seine Kräfte an, um zu zeigen, daß im A. T. dem höchsten Gott und Vater aller Dinge noch ein Anderer sein Sohn, zur Seite gestellt werde, welcher vor Anfang der Welt dagewesen sey, und durch welchen der Vater alles geschaffen habe 7). Den andern Satz, welcher gegen die Juden zu behaupten war, daß nämlich das mosaische Gesetz mit seinen Gebräuchen keine Gültigkeit mehr habe, bestätigt Justin durch die Bemerkung, daß das Ceremonialgesetz den Juden blos wegen ihrer Herzenshärtigkeit aufgelegt worden sey, um sie dadurch vor der Abgötterey zu bewahren. Daß diese Gebräuche zur Seligkeit nicht nöthig seyen beweist er daraus, weil die frommen Patriarchen vor Moses ohne Beobachtung derselben Gott wohlgefällig geworden wären 8). Die Propheten, fügt er hinzu, haben

2) Dial. § 64 seqq. p. 161.
3) § 67 p. 163 seqq.
4) § 89 p. 187 seqq.
5) § 106 p. 201 seqq.
6) § 109 p. 202 seqq.
7) § 49 seqq. p. 144 seqq.
8) § 19 seqq. p. 118. seqq.

ben schon die Aufhebung dieser Cerimonien angekündigt, und sie alle sind nichts weiter als Vorbilder auf Jesum und seine Lehre, welche also mit Christo ihren Zweck erreicht haben und aufhören müssen 9). Nicht weniger macht der berühmte Kirchenlehrer die Juden darauf aufmerksam, daß sie, nach dem Ausspruch ihrer eignen prophetischen Schriften durch kein anderes Mittel, als durch Christum selig werden könnten 10). Alle diese Beweise beruhen dem grösten Theile nach auf sehr gezwungenen Erklärungen des A. T., dessen Stücke, ohne auf den Wortverstand zu sehen, aus dem Zusammenhange herausgerissen und allegorisch gedeutet werden. Dabey macht Justin den Juden häufige — gewiß ungegründete Vorwürfe, daß sie ihre heiligen Bücher verfälscht hätten, um die Beweise zu schwächen, welche die Christen daraus zu ihrer Bestreitung hernehmen könnten 11). Endlich stellt er alles das Unglück, welches die Juden bey der Zerstörung ihres Staates betroffen hatte, als eine göttliche Strafe der Versündigungen auf, deren sie sich gegen Jesum und gegen die Christen schuldig gemacht hätten 12).

Der

9) § 40 seqq. p. 136.

10) § 13 p. 113 § 24 seqq. p. 124.

11) § 71 seqq. p. 169. Diese Vorwürfe sind doch, obgleich die Unschuld der Juden sich zeigen läßt, nicht als absichtliche Verläumdungen anzusehen, sondern sie entsprangen aus Misverstand. Die Christen, welche sich bey dem A. T. blos an die Alexandrinische Version hielten, waren geneigt, wenn die Juden aus dem Grundtext oder aus andern griechischen Versionen einen von der LXX abweichenden Sinn ableiteten, eine vorgenommene Verfälschung zu vermuthen, weil sie die Verschiedenheit nicht besser zu erklären wußten.

12) § 16 et 17. p. 116 seqq. Cf. Tertull. Apolog. c. 21.

Der berühmte Origenes hielt einst eine Unterredung mit einigen gelehrten Juden, und bediente sich dabey, wie er selbst erzählt, zu ihrer Bestreitung des folgenden Schlusses: Da zwey Männer unter dem Menschengeschlecht aufgetreten sind, von welchen ausserordentliche und die menschliche Kräfte übersteigende Thaten aufgezeichnet worden sind, nämlich Euer Gesetzgeber Moses und unser Lehrer Jesus, — warum theilt ihr Euer Urtheil so, daß ihr dem Moses glaubet, ob ihn gleich die Aegypter der Zauberey beschuldigten, und dagegen Jesum verwerfet, weil ihr allerley Anklagen gegen ihn vorbringt. Jeder von beiden hat ein großes Volk auf seiner Seite — Moses die Juden, Jesus die Christen, welche zugleich die Prophetenwürde des Moses so wenig leugnen, daß sie vielmehr daraus Beweise für das Ansehn Jesu hernehmen. Eben die Gründe, welche Euch berechtigen, dem Moses zu glauben, berechtigen auch uns, Jesu zu glauben. Und wenn ihr keine befriedigende Gründe hättet, um das Ansehn des Moses darzuthun, so können doch wir durch die aus dem Gesetz und den Propheten hergenommenen Beweise für Jesum auch zugleich darthun, daß Moses und die Propheten göttliche Lehrer waren 13).

§. 6.

Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion.

Man darf bey den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte die Schärfe und Gründlichkeit der Beweise nicht erwarten, die in unserm Zeitalter mit Recht gefordert wird. Der Glaube an blose Auctorität, der frey-

13) Orig. contra Cels. l. I. § 45. Opp. t. I. p. 360 et 361.

freylich auch jetzt bey vielen Menschen herrscht, war damals doch weit allgemeiner. Der Geschmack und die Denkungsart des damaligen Zeitalters gab manchen Gründen ein Gewicht, das sie für uns nicht haben können. Indeß gebrauchten die damaligen Christen auch mehrere Beweise, welche die jetzige Apologetik nicht ausschließt.

Zuerst mußte den Christen daran gelegen seyn, die Aufmerksamkeit der Heiden auf ihre Lehre zu erregen, und sie zur nähern Untersuchung derselben einzuladen. Zu diesem Ende gebraucht Arnobius das Argument *a tuto*. „Wenn wir unsere Lehren eben so wenig beweisen könnten, als ihr sie wiederlegen; so wäre es doch besser sie „anzunehmen, weil dabey, wenn wir auch irrten, keine „Gefahr zu besorgen ist. Wie gefährlich hingegen ist es, „sie zu verwerfen, da alsdann eine zu späte Reue folgen „könnte“ 1)! — Justinus macht auf die Standhaftigkeit der Christen bey Verfolgungen aufmerksam, und versichert aus eigener Erfahrung, wie wichtig diese Betrachtung zur Empfehlung des Christenthums sey. “Als „ich, den platonischen Grundsätzen noch zugethan, die „Christen verläumden hörte, und doch dabey sie so furchtlos zum Tode und zu den schrecklichsten Martern gehen „sah, so hielt ich es für unmöglich, daß sie boshafte oder „wollüstige Leute seyn sollten. Deswegen erkannte ich „alle gegen sie angebrachte Beschuldigungen für falsch, „und wandte mich selbst zu ihrem Glauben“ 2).

Weil dann eine jede Lehre damals ein höheres Ansehn und eine größere Würde hatte, wenn man ihren Ur-

1) *Arnob.* adv. gent. p. 44.

2) Just. *Apol.* min. p. 96.

Ursprung aus dem grauen Alterthum herleiten konnte; so benutzten die Christen desto lieber diese Meinung zum Vortheil ihres Glaubens, weil sie dadurch dem Vorwurf auswichen, daß derselbe eine Neuerung sey. — Um das Alterthum ihrer Religion zu beweisen, giengen sie einen doppelten Weg. Einmal beriefen sie sich auf Zeugnisse alter heidnischer Schriftsteller, welche die Vielgötterey und die heidnischen Laster verspotteten, und Tugendlehren vortrugen, die mit den christlichen übereinkamen 3). Noch gewöhnlicher beweisen sie das Alter ihrer Religion dadurch, daß sie schon in den Schriften des A. T. enthalten sey, welche an Alter bey weitem alle griechischen Schrift-

3) Iustin. Coh. p. 17 seq. De Monarchia p. 37 seqq. Theoph. l. 1. p. 343 et 377. Besonders Clemens von Alexandrien in einer großen Menge von Stellen sowohl seiner Ermahnungsschrift als der Stromaten. Da von vielen dieser durch die Kirchenväter angeführten Stellen der alten Dichter sich gar keine Spur bey andern Schriftstellern findet; so entsteht ein gerechter Verdacht gegen die Aechtheit derselben. Wahrscheinlich sind sie, zwar nicht von den christlichen Lehrern, aber von griechischen Juden untergeschoben worden, welche dadurch zeigen wollten, daß die ältesten griechischen Schriftsteller mit der jüdischen Lehre übereinstimmten, und aus ihr geschöpft hätten, und welchen die christlichen Lehrer, die gleichen Zweck hatten, ohne kritische Vorsicht folgten. Ob gerade Aristobulus, ein Alexandrinischer Jude, welcher griechische Philosophie und Judenthum zu verbinden suchte, der Interpolator gewesen sey, wie Valkenaer annahm, dürfte wohl ungewiß bleiben. Cf. Observationum in loca Veterum, praesertim quae sunt de vindicta divina specimen III. praef. I. Luzac. Lugd. 1793.

Schriftsteller, ja selbst die heidnischen Götter übertreffen 4).

§. 7.

Doch die Christen konnten stärkere Beweise von der Wahrheit ihrer Religion vorlegen, und den stärksten bot ihnen der Inhalt der Religion selbst an. Diesen Be- Beweis wandten sie auf mehrerley Art. Bald trugen sie den Hauptinhalt ihrer Lehre in gedrängter Kürze vor, und stellten die Religionsmeinungen der Heiden daneben, um durch die Zusammenstellung beyder, die Vernunftmäßigkeit der ersten und die Ungereimtheit der letzten in ein desto helleres Licht zu setzen 1), und sie zeigen auch bey einzelnen Lehren, z. B. von Gott, seiner Einheit und Vorsehung, von der Menschwerdung Jesu, von der Auferstehung des Körpers und der künftigen Vergeltung, daß sie mit der Vernunft übereinkommen, oder wenigstens, nach den eignen Begriffen der Heiden nicht Unglaubliches und Ungereimtes enthalten 2). Bald berufen sie sich darauf, daß ihre hauptsächlichsten Lehren, besonders die Lehre von der Einheit Gottes, schon von den einsichtsvollesten heidnischen Philosophen, obgleich auf eine unvollkommene Art seyen vorgetragen worden 3). "Man sollte denken, sagt daher Minutius, die „Chri-

4) Clem. Strom. l. I. p. 321. *Justin.* Coh. p. 13. *Tat.* orat. p. 272. *Theoph.* l. III. p. 392. *Tertull.* Apol. c. 19. Lact. institt. l. IV. c. 5.

1) *Justin.* Apol. mai. p. 70 et 75 seqq. Arnob. adv. gentes l. II. p. 43.

2) *Justin.* Apol. mai. p. 55-56. al.

3) Minut. Oct. c. 19. Athen. leg. p. 284.

„Christen seyen Philosophen, oder die alten Philosophen „seyen schon Christen gewesen" 4). "Die Wahrheit der „Griechen, sagt der alexandrinische Clemens, ist von „der unsrigen nur durch die bey uns größere Erkenntniß, „und die herrlicheren Beweise und göttliche Kraft unter„schieden 5). Bey dem Gebrauche dieses Grundes leuchtet allemal die Denkungsart der christlichen Lehrer über die Philosophie hervor. Diejenigen, welche Verehrer der griechischen Philosophie und Philosophen waren, lassen sich angelegen seyn, die Uebereinstimmung derselben mit ihrem Glauben zu zeigen, und den letzten dadurch zu bestätigen, ob sie gleich die Verschiedenheit beider nicht verschweigen. Andere hingegen, welche von der Philosophie ungünstig dachten, übergehen diesen Beweisgrund, und verweilen lieber blos dabey, die Fehler der Philosophie aufzudecken. Tertullian findet gegen diesen Beweis, welcher aus der Harmonie der christlichen Lehre mit den heidnischen Schriftstellern hergenommen wurde, mehreres zu erinnern. Die Heiden sind geneigt, sagt er, das Zeugniß ihrer Dichter und Philosophen lieber in falschen als in wahren Dingen anzunehmen. Auch sind jene Aussprüche der Schriftsteller nicht Allen bekannt, noch weniger werden unsre Schriften von andern als Christen gelesen 6). Der afrikanische Presbyter will deswegen lieber einen andern Beweisgrund gebrauchen, welcher keine Belesenheit und gelehrte Kenntnisse voraussetzt, nämlich das Zeugniß der Seele. Jede menschliche Seele, so ungebildet sie auch

4) Min. Fel. Oct. c. 20.

5) Clem. Strom. l. I. p. 376. cf. Justin. Apolog. min. p. 95 et 97.

6) Tertull. de testimon. animae c. 1.

auch seyn mag, ist gedrungen die Hauptlehren des Christenthums anzuerkennen, und verräth dieses durch unwillkührliche Aeusserungen 7).

Endlich berufen sich die christlichen Lehrer getrost und häufig auf die Wirkungen der Religion. Sie sehen es als den hohen Triumph ihres Glaubens an, daß durch ihn so viele Lasterhafte umgeschaffen, und zu rechtschaffenen Verehrern der Frömmigkeit seyen gebildet worden. "Die tägliche Erfahrung lehrt, sagt Lactantius, welch „eine Wirkung die göttlichen Gebote, weil sie einfach und „wahr sind, bey dem Menschen hervorbringen. Gib mir „einen Zornigen, einen Verläumder, einen Unbändigen; „durch Gottes Wort will ich ihn so sanft, wie ein Lamm „machen" 8). Justin war deswegen berechtigt, die für das Christenthum ehrenvolle Folgerung zu ziehen: „Wenn die christliche Lehre allgemein angenommen, und „ihre Wirkungen nicht durch die Bosheit der Dämonen, „gehemmt würden, wie viel müßte die Welt dabey ge„winnen? Die öffentliche Ruhe wird durch unsre Lehre „befördert, und nähmen nur alle sie an, so würde die „Sittenlosigkeit, welcher die bürgerlichen Gesetze einen „zu schwachen Damm entgegen setzen, bald ausgerottet „seyn 9).

§. 8.

7) Ib. c. 2. seqq. *Apolog.* c. 17.

8) Lact. institt. div. l. III. c. 26. cf. *Athenag.* legat. p. 288. 289. Orig. adv. Cels. l. I. p. 344. *Arnob.* adv. gent. l. I. p. 41. Iust. *Apol.* mai. p. 51.

9) Just. *Apol.* mai. § 10 et 12. p. 49.

§. 8.

So wie die Christen sich auf die innere Vortrefflichkeit ihres Glaubens gründeten, so nahmen sie einen andern Beweis aus der Glaubwürdigkeit des Stifters ihres Glaubens und ihrer Religionsschriften her. Den edlen Charakter Jesu, von dem sich durchaus Falschheit oder Betrug nicht erwarten lasse, schildert Arnobius mit Nachdruck 1). Andere Lehrer glauben den Werth des Christenthums am beßten aus der höhern Würde seines Stifters herleiten zu können, welcher als der Logos und Sohn Gottes die Wahrheit ganz und vollständig besaß, da die übrigen Menschen nur unvollkommene Bruchstücke der Wahrheit erkannt haben 2).

Die Glaubwürdigkeit des alten Testaments beweisen sie aus seinem hohen Alter, worin die ersten Bücher desselben allen Schriften der Griechen weit vorgehen, und selbst über den Ursprung der heidnischen Götter hinausreichen 3). Dann bemerken sie, daß die Propheten ihre Aussprüche nicht selbst erfunden haben können, weil sie ungelehrte Leute, Hirten u. dergl. waren. Sie hätten also, ohne einen besondern göttlichen Beystand, so wichtige Wahrheiten nicht entdecken können 4). Weiter finden die Kirchenlehrer darin eine Bestätigung von dem Ansehn jener Schriften, daß zwischen den Verfassern eine vollkommene Uebereinstimmung herrsche, ungeachtet sie an verschie

1) Adv. gentes. l. I. p. 39 seqq.

2) Iustin. Apol. mai. p. 71.

3) Tertul. Apolog. c. 19. Iust. Apol. mai. p. 63.

4) Theoph. ad *Autol*. l. II. p. 374. *Arnob*. adv. gentes l. I. p. 33.

schiedenen Orten und Zeiten geschrieben haben, eine Uebereinstimmung, welche nur dadurch erklärbar werde, daß Ein Geist Gottes durch alle diese Männer geredet habe 5). Sie berufen sich ferner auf die ungeschminkte kunstlose Schreibart und den erhabenen vortrefflichen Inhalt dieser Bücher 6) und besonders auf die darin enthaltenen Weissagungen, deren zum Theile schon geschehene Erfüllung auch eine Bürgschaft für die Wahrheit des Uebrigen enthalte 7). Einen umständlichen Beweis für die Glaubwürdigkeit der Propheten, sowohl von Seiten ihres Verstandes als ihres Herzens führt Lactantius 8).

Auf eine ähnliche Art sichern die christlichen Lehrer das Ansehn des N. T. Arnobius zeigt, man dürfe sich sicher auf die evangelischen Erzählungen von Christo, seinen Lehren und Thaten verlassen, weil die Urheber derselben Augenzeugen der Begebenheiten waren, weil sie um ihrer Nachrichten willen freywillig Haß und Verfolgung auf sich nahmen, und auch gewiß nicht so vielen Beyfall würden gefunden haben, wenn nicht die Gewißheit ihrer Aussagen klarer, als das Sonnenlicht gewesen wäre 9). Er hebt auch die Einwürfe, daß die christlichen

5) Just. Cohort. p. 13. Theoph. l. II. p. 354.

6) Tatian. Orat. § 29 p. 267. 268.

7) Tertull. Apolog. c. 20. Just. Apol. mai. p. 62.

8) Lactant. institt. div. i. I. c. 4.

9) Arnob. adv. gentes l. I. p. 32 seq. Dabey macht er einen merkwürdigen Zusatz. Jesus habe noch größere Thaten gethan, aber sie seyen entweder nicht aufgeschrieben, oder durch die Bosheit der Dämonen, und den Dämonen ähnlicher Menschen entstellt und verfälscht worden. Wie Arnobius diese Verfälschung verstehe, darüber erklärt er sich nicht.

chen Schriftsteller ungelehrte Männer gewesen seyen, und einer schlechten nnd fehlerhaften Schreibart sich bedient hätten 10). "Plato's und anderer Philosophen Bered„samkeit, sagt Origenes, hat dem Menschengeschlecht „bey weitem so viel nicht genützt, als der ungebildete Vor„trag der Apostel" 11). Eben so beweist derselbe Schriftsteller die Zuverläßigkeit der Evangelien: "Wir trauen den Verfassern der Evangelien die redlichsten Absichten zu, weil sie in ihren Schriften so viel Religiosität und Gewissenhaftigkeit zeigen, und nichts unächtes, verstelltes, geschminktes oder listiges an sich haben. Unbekannt mit sophistischen Kunstgriffen, oder rednerischen Blendwerken, waren sie, wie wir gewiß überzeugt seyn können, nicht im Stande, eine Lehre zu ersinnen, die so viel Kraft zu überzeugen, und so viel Wirksamkeit zur Besserung des Lebens hat. Vermuthlich bediente sich auch Christus deswegen solcher Lehrer, damit gar kein Verdacht des Gebrauchs sophistischer Künste entstehen könnte. Solche Männer waren dann auch würdig, daß der heil. Geist bey dem Schreiben sie unterstützte" 12).

Von der Inspiration, welche Christen bey der Abfassung der biblischen Bücher annahmen, die sie auch auf die alexandrinische Uebersetzung ausdehnten, werde ich in einem besondern Abschnitte handeln.

§. 9.

10) Ibid. p. 35. Orig. Comment. in Ioh. Opp. t. IV. p 93.

11) Adv. Celsum VI p. 630.

12) Orig. adv. Cels. l. III. p. 472.

§. 9.

Einen dritten Beweis will ich mit den Worten des Origenes anführen: "Unsere Lehre hat einen eigenthümlichen Beweis, der weit göttlicher, als alle Demonstrationen der Griechen ist, nämlich den Beweis des „Geistes und der Kraft, wie ihn der Apostel nennt „(1 Cor. 2, 4.) — des Geistes durch die Weissaguugen, „die jedem Leser das, was mit Christo vorgegangen „ist, glaubwürdig zu machen geschickt sind — der Kraft, „durch die ausserordentlichen Wunder, deren historische „Gewißheit aus mehreren Gründen, und unter andern „auch daraus erhellt, weil noch Spuren davon bey denen übrig sind, die nach dem Willendes Logos leben 1). Die Beweise aus den Weissagungen des A. T. gebrauchen die christlichen Lehrer häufig, und schließen, weil bisher alles so genau eingetroffen sey, so könne man sich auch auf die Gewißheit des Uebrigen verlassen 2). Eben so berufen sie sich auf die großen Thaten oder Wunder Jesu und seiner Apostel 3). Dabey ist zu bemerken, daß alle Kirchenlehrer (den Arnobius allein ausgenommen) den Beweis aus den Weissagungen des A. T. für viel wichtiger halten u. öfter brauchen, ~~und~~ als den Wunderbeweis, dessen sie zuweilen nur im Vorbeygehen erwähnen 4). Origenes führt an, daß die welche den höchsten Gott von dem Weltschöpfer unterscheiden, das Zeugniß der

1) Orig. adv. Celsum l. I. p. 5.

2) Justin. M. Apol. mai. p. 61 et 73-74. Dial. cum Tryph. Jud. p. 109. Theoph. ad Aut. l. I. p. 346. Tertull. Apol. c, 20.

3) Arnob. adv. gentes l. II. p. 49. Lactant. l. IV. c. 15.

4) Just. Dial. c. Tryph. p. 109.

der Propheten für unnöthig erklären, und theils die Vortrefflichkeit der Lehre Jesu, theils die Größe seiner Wunderthaten für völlig hinreichende Beweisgründe der göttlichen Sendung Jesu ansehen, ausser welchen man keine andere bedürfe. Hierauf fällt Origenes das Urtheil, daß Gott mehrere Ueberzeugungsmittel angeordnet habe, damit derjenige, welchen der eine Beweis nicht befriedige, durch den andern bewegt werden möge, daß insbesondre die Wunder zwar für die Zeitgenossen Christi eine sehr starke Ueberzeugungskraft gehabt haben, allein in einer spätern Zeit, wo man sie leicht für fabelhaft ansehen könne, nicht dieselbe Evidenz hätten, und daß deswegen ihre Beweiskraft durch Verbindung mit den Weissagungen unterstützt und bestärkt werden müsse 5).

Allein dieser Beweis aus Wundern und Weissagungen mußte auf eine besondere Art gewendet werden, wenn er für die Heiden einige Ueberzeugungskraft haben sollte. Die Heiden fanden es gar nicht befremdend, daß die Christen wundervolle Begebenheiten erzählten. Denn da sie eine Menge von Dämonen glaubten, welche der Mensch durch magische Formeln und Künste sich dienstbar machen könne; so fanden sie nichts unwahrscheinliches darin, daß Christus und seine Schüler durch Hülfe der Dämonen ausserordentliche Wirkungen hervorgebracht hätten 6). Da die Christen selbst die vorgeblichen Orakel und Wunderzeichen der Heiden für Werke der Dämonen erklärten; so hatten diese Recht und Gelegenheit den Vorwurf umzukehren. — Niemand fühlte diese Lücke in dem Beweis aus

5) Orig. Comment. in Ioh. Opp. t. IV. p. 86. 87.
6) Orig. contra Cels. l. I. Opp. t. I. p. 324. 382.

aus Wundern und Weissagungen mehr als **Origenes**, und er gab sich, durch die Einwürfe des Celsus dazu aufgefordert, Mühe, sie zu ergänzen. Er gab zu, daß durch Dämonen Wunder gewirkt werden könnten, aber er suchte ein sicheres Kennzeichen festzusetzen, woran solche dämonische Wunder von ächten und göttlichen unterschieden werden könnten. "Wahre Wunder, sagt er, sind solche, „bey denen man wichtige Gründe anführen kann, warum „sie geschehen sind, und aus denen wirklich dem Menschengeschlecht Vortheile zufließen. So haben die Wunder, welche die Christen erzählen, den wichtigen Zweck, „die Lehre Jesu als den Menschen heilsam zu bestätigen. „Welche Absicht könnte hingegen die Vorsehung bey solchen Wunderzeichen, wie z. B. dem Proconnesischen Aristeas zugeschrieben werden, gehabt haben 7)? Auch „Reinheit der Sitten ist das Kennzeichen eines wahren „Wunderthäters; dadurch werden also alle Lasterhafte, „welche sich ausserordentlicher Dinge rühmen, ausgeschlossen 8). Jesu Wunder können also nicht durch Magie „gewirkt seyn, denn wie sollte ein Magier eine Lehre vortragen, welche die Menschen auffordert so zu leben, daß „sie bereit sind, von ihrem ganzen Betragen Gott Rechenschaft zu geben 9)? Ganz auf eine ähnliche Art rettet Origenes die Weißagungen der biblischen Bücher gegen die Vorwürfe des Celsus, daß selbst die Thiere die Zukunft voraussähen, und daß die Dämonen ebenfalls künftige Dinge ankündigen könnten. Er gibt den Einwurf

7) Orig. advers. Cels. l. III. p. 464 seqq. Die Erzählung von Aristeas findet sich bey Herodot Melpom. § 13-15.

8) ibid. p. 461 - 462.

9) ibid. l. I. p. 356 et 383.

wurf zu, läugnet aber die Folgerung, welche Celsus daraus zum Nachtheil des Christenthums zog. — "Der wahre „Gott, sagt er, bedient sich zu der Bekanntmachung des „Zukünftigen nicht der Thiere, noch gewöhnlicher (all„täglicher) Menschen, sondern er begeistert nur die rein„sten und heiligsten Seelen der Menschen und macht sie „zu seinen Propheten 10).

Origenes schreibt also den Wundern und Weissagungen nur so weit Beweiskraft zu, als der Charakter des Propheten und Wunderthäters sie glaubwürdig macht, und die Lehre desselben einen wichtigen Zweck und einen moralischen Inhalt hat. Arnobius bedient sich einer andern ähnlichen Wendung. "Christi Thaten, werdet ihr „sagen, waren Zauberey der Dämonen, ein Spiel magi„scher Künste. Könnt ihr uns unter allen Magiern einen „zeigen, der etwas gethan hat, das nur zum hundertsten „Theil den Thaten Christi ähnlich wäre? Diese be„dienen sich der Säfte der Kräuter, der Macht der Ge„sänge, und der Beobachtung der Zeiten. — Sie schik„ken gefährliche Seuchen, stören die Ruhe der Familien, „entzünden die Flamme unerlaubter Wollust. Christus „hat ohne Hülfsmittel, ohne Beobachtung von Cerimo„nien, alles was er that, blos durch seinen Namen voll„bracht, und wie es Gottes würdig war, nichts schänd„liches, sondern lauter wohlthätiges und heilsames mit„getheilt 11). Ausserdem sucht Origenes den aus den Wundern Jesu und der Apostel hergenommenen Beweis noch durch die Bemerkung zu verstärken, daß die schnelle

Aus-

10) Orig. adv. Cels. l. IV. p. 567-574.

11) Arnob. l. I. p. 25. Tatian. orat. p. 259. 260.

Ausbreitung des Christenthums durch ungelehrte und geringe Männer schlechterdings unerklärbar seyn würde, wenn nicht zur Bestätigung desselben wahre über allen Zweifel erhabene Wunder geschehen wären 12). Derselbe Lehrer hält auch die moralischen Wirkungen, welche das Christenthum zur Verbesserung des Gemütsh gehabt habe und noch habe, für weit bewundernswürdiger, als die eigentlich sogenannten Wunder 13). Origenes berührt auch den Einwurf des Celsus, welcher den Wundern Jesu deswegen alle Beweiskraft absprach, weil nach der eignen Ankündigung Jesu Betrüger auftreten, und eben solche Wunder verrichten würden, beantwortet ihn aber sehr unbestimmt und unbefriedigend 14).

§. 10.

Bey diesem bisher entwickelten Beweis aus Wundern findet sich noch das eigne, daß die Kirchenlehrer nicht blos die Wunder Jesu und seiner Apostel, sondern auch zu ihren Zeiten noch fortdauernde Wunderkräfte behaupten, und daraus einen Beweis für das Christenthum hernehmen.

Alle Kirchenlehrer stimmen darin überein, daß noch zu ihrer Zeit die Kraft Gottes unter den Christen sich zeige 1). Origenes setzt darin einen Vorzug der Christen vor

12) Orig. contra Cels. l. VIII. § 47. p. 776.
13) l. II. § 48. p. 423.
14) ibid. § 49 seqq.

1) Justin. Martyr. Dial. cum Tryph. p. 136. Irenae. adv. haer. l. II. c. 31-32. Tertull. de praescript. adv. haer. c. 15. Orig. adv. cels. l. I. p. 321 et 361. Cypr. de idol. van. p. 14. ad Demetr. p. 191. etc.

vor den Juden, daß die letzten weder Propheten noch Wnnderkräfte mehr hätten, und also von Gott verlassen seyen 2). Gegen die von diesen Vätern behauptete Fortdauer der Wundergaben erregte zuerst Conyers Middleton wichtige Bedenklichkeiten 3), fand aber dabey in seinem Vaterlande heftigen Widerspruch. Mosheim 4) und Cramer 5) haben die gewöhnliche Meinung in Schutz genommen. Freyer urtheilt Schröckh 6) womit Gibbon 7) verglichen werden kann.

Die Zeugnisse der Kirchenlehrer verdienen freylich, da sie zahlreich sind, Aufmerksamkeit. Sie erhalten noch mehr Gewicht dadurch, daß sie gegen Heiden sich mit Zuversicht auf solche Thaten, die noch unter ihnen geschähen, berufen, wo sich doch nicht erwarten läßt, daß sie sich durch ein falsches Vorgeben von dieser Art der Gefahr einer öffentlichen Beschämung würden ausgesetzt haben. Origenes sogar versichert, bey manchen solcher Wunder selbst als Augenzeuge gegenwärtig gewesen zu seyn 8).

So entscheidend sowohl die Zahl als das Gewicht dieser Zeuguisse auf den ersten Anblick scheint; so entstehen

2) Orig. adv. Cels. l. II. p. 392.

3) A free inquiry into the miracolous powers. Lond. 1749. A vindication of the free inquiry. Lond. 1751.

4) Commentarii de rebus Christ. ante Constantinum p. 220.

5) Fortsetzung von Bossuets Einleitung in die Geschichte der Welt 1 Th. S. 432. ff.

6) Christliche Kirchengeschichte 4 Th. S. 381. ff.

7) History of the decline and fall of the Roman Empire. Basil. Vol. II. p. 254.

8) Orig. adv. Celsum l. II. p. 392. l. III. p. 461.

hen doch bald wichtige und überwiegende Zweifel. Ohne den Kirchenlehrern einen vorsätzlichen Betrug Schuld zu geben, kann man sich doch nicht erwehren, eine sehr mögliche Täuschung bey ihnen anzunehmen. Origenes gibt doch selbst ausdrücklich zu erkennen, daß nur ein kleiner Rest, nur eine Spur der ehemaligen Wundergaben übrig sey 9). Es ist auch merkwürdig, daß von Auferweckung eines Todten, oder andern wirklich wundervollen Thaten sehr seltene und nur sehr allgemeine Meldung geschieht; dagegen von Austreibung böser Geister, von göttlichen Erscheinungen und Gesichten so viel geredet wird, bey welchen eine Erklärung aus natürlichen Ursachen so leicht zu finden ist. Da auch die Christen damals durch den Druck, in dem sie lebten, und durch andere Umstände in eine Stimmung versetzt waren, die wenigstens nahe an Enthusiasmus gränzte, so waren sie auch deswegen desto geneigter in natürlichen Ereignissen etwas Wundervolles zu entdecken. —

§. 11.

Unter den Gründen, wodurch die christlichen Lehrer die Wahrheit ihrer Religion empfahlen, nimmt auch die große und schnelle Ausbreitung und glückliche Erhaltung derselben eine Stelle ein. Christi Lehre, sagt Origenes, wäre durch die gegen sie gebrauchte Gewalt, da sich sowohl die Regenten als das Volk zu ihrem Untergange verschworen hatten, längst unterdrückt worden, wenn sie nicht durch eine göttliche Kraft über alle Angriffe sich erhöbe, und die ganze ihr entgegenkämpfende Welt besiegte 1).

Doch

9) ibid. l. 1. p. 321. l. II. p. 361.

1) Orig. adv. Celsum l. I. p. 323. *Arnob.* adv. gentes l. II. p. 44-45.

Doch zwey andere besondere Beweismittel dürfen hier nicht übergangen werden. Einige Lehrer, am häufigsten aber Justin, beriefen sich auf das Zeichen des Kreuzes. Dieses Zeichen ist der ganzen Natur eingedrückt. Die Segel am Schiffe, das Geräthe des Ackermanns, die Werkzeuge des Handwerkers, die Gestalt des Menschen, wenn er seine Hände zum Gebeth ausstreckt, alles das trägt die Form eines Kreuzes an sich, und weist also auf den gekreuzigten Christum hin. Justin sieht diese Bemerkung für so wichtig an, daß er hinzufügt, er sey nun außer aller Schuld, wenn die Heiden dennoch ungeachtet solcher Vorstellungen unglaubig blieben 2). Auch gibt sich Justin sehr viele Mühe, den Juden Tryphon auf die vielen Vorbilder des Kreutzes, welche sein Witz im alten Testament aufgehascht hatte, aufmerksam zu machen 3).

Einen andern noch lockerern Ueberzeugungsgrund fanden die christlichen Lehrer in mehrern unächten Schriften, welche damals im Umlaufe waren. Darunter sind die Sibyllinischen Bücher diejenigen, welche von den Kirchenlehrern am häufigsten angeführt und am höchsten geschätzt wurden. Unter den Heiden hatte man Erzählungen von mehreren Frauenspersonen, welche in dem frühen Alterthume gelebt, den Namen Sibyllen geführt, und die Gabe der Weissagung besessen haben sollten 4). Die sibyllinischen Bücher, von welchen die Christen Gebrauch machten, und welche jenen Frauenspersonen zugeschrieben wurden, enthielten sehr starke Erklärungeu über

die

2) Iustin. M. Apol. mai. p. 76-77. Minut. Felic. Octav. c. 29.

3) Dialog. cum. Tryph. p. 183.

4) Lactant. institt. l. 1. c. 6. De ira Dei c. 22.

die Einheit Gottes, und sehr umständliche und deutliche Ankündigungen der Thaten, Lehren und Schicksale Jesu. Daß aber diese Schriften unächt, und die Arbeit eines unbekannten christlichen Verfassers sind, der etwa in dem Anfange des zweyten Jahrhunderts lebte, und durch seine Erdichtung die Heiden für das Christenthume gewinnen wollte, ist keinem Zweifel unterworfen 5). Hingegen die meisten christlichen Lehrer des zweyten und dritten Jahrhunderts, betrachteten die sibyllinischen Orakel als ächte und ehrwürdige Denkmale des Alterthums, und beriefen sich auf dieselben mit der grösten Zuversicht zur Bestätigung ihres Glaubens 6). Ja sie trugen kein Bedenken, diese Bücher den Propheten zur Seite zu setzen 7). Dagegen mußten sie von den Heiden den Vorwurf hören, daß sie diese Schriften entweder verfälscht 8), oder gar völlig

5) Des Sibylles celebrées tant par l'antiquité payenne que par les saints Peres par David Blondel, a Charenton 1649. *J. A.* Fabritii Bibliotheca graeca Vol. I. p. 167-231. (edit. antiq.)

6) Ob diese Lehrer die sibyllinischen Orackel aus Mangel an Kritik in der That für ächt hielten, oder ob sie meinten, der edle Zweck die Heiden zu bekehren rechtfertige ein unwahres Vorgeben, läßt sich nicht mit Gewißheit entscheiden, doch ist das erste wahrscheinlicher.

7) Justin sagt zwar blos, daß man die wahre Religion aus den sibyllinischen Büchern zum Theil erlernen könne, und daß sie zum Christenthume eine Vorübung abgäben, Cohort. p. 33-36. Theophilus stellt sie aber mit den hebräischen Propheten in eine Reihe. Ad Autol. l. II. p. 355. 375 & 378. cf. Clem. Al. Strom. l. VI. p. 762 & Coh. ad gentes p. 66.

8) Orig. contra Cels. l. VII. p. 732. 734.

völlig erdichtet hätten 9), — ein Vorwurf, den Origenes und Lactantius auf eine sehr unzureichende Art ablehnen 10). Origenes hat uns auch die Nachricht aufbehalten, daß nicht alle Christen in den Gebrauch und die Hochschätzung der sibyllinischen Bücher einstimmten, sondern daß von Einigen die Verehrer dieser Schriften getadelt, und mit dem Spottnamen Sibyllisten belegt wurden 11).

Ausser den sibyllinischen Büchern waren noch andere von ähnlichem Ursprunge und Inhalt vorhanden, und wurden auch zu gleichen Zwecken gebraucht. So kommen Stellen aus einem Buche des Hystaspes vor, welcher ein Persischer Gelehrter und der Vater des Königs Darius gewesen seyn soll 12). Auch werden die Acten des Pilatus, oder ein Bericht über den Tod und die Auferstehung Jesu, welchen dieser Statthalter von Judäa dem Kaiser Tiberius abgestattet haben soll, angeführt 13).

§. 12.

Einwendungen gegen das Christenthum und deren Beantwortung.

Juden und Heiden waren Gegner des Christenthums und richteten gegen dasselbe mancherley Einwürfe, welche von

9) Lactant. institt. l. IV. c. 15. 10) ll. cc.

11) Orig. contra Cels. l. V. § 61. p. 625.

12) Iustin. Apol. mai. p. 55. Lactant. institt. l. VII. c. 15 & 18. Justin hat die, freylich unwahrscheinliche Erzählung, daß das Lesen der sibyllinischen Bücher, der Schrift des Hystaspes und der Propheten bey Todesstrafe von den Römern verboten sey. *Apol.* mai. p. 70.

13) Iustin. *Apol.* mai. p. 65 & 72. Tertull. *Apol.* c. 21. cf. Euseb. Hist. eccles. l. II. c. 2.

von den Christen, so gut diese vermochten, abgelehnt und aufgelößt wurden. Die merkwürdigsten dieser Einwürfe nebst den Beantwortungen der Christen dürfen hier nicht übergangen werden.

I.) Der Jude Tryphon, welchen Justin redend einführt, bringt mehrere Einwendungen gegen die christliche Sittenlehre vor Er erkennt den Werth derselben an, äussert aber die Besorgniß, sie sey zu erhaben, als daß sie von irgend jemand befolgt werden könne, er macht ferner den Christen Vorwürfe, daß sie, die den wahren Gott zu erkennen sich rühmten, doch dessen mit ernsten Strafen für die Uebertreter bekannt gemachten Gebote, wie z. B. die Beschneidung nicht beobachteten. Er tadelt sie weiter, daß sie ihr Vertrauen auf einen gekreuzigten Menschen setzten 1). Justin sucht dagegen zu zeigen, daß die Gültigkeit der mosaischen Cerimonialgesetze aufgehört habe 2), und daß der Kreuzstod Christi selbst nach den Aussprüchen der Propheten für die Juden die einzige Bedingung des Heils sey 3), daß das Leiden und der Tod Jesu von den Propheten vorhergesagt sey, und die Absicht gehabt habe den auf den Menschen lastenden Fluch wegzunehmen 4). Da ferner Tryphon die Lehre der Christen von der göttlichen Natur Christi mit der jüdischen Hauptlehre des Monotheismus, besonders mit der Stelle Jesai. 42, 8. unvereinbar findet, so künstelt Justin, welcher schon vorher viele Beweise aus dem A. T. für die göttliche Würde Chri-

1) Dial. cum Tryph. § 10 p. 3.
2) Man s. § 5 dieses Abschnitts.
3) § 26 p. 124 seqq.
4) § 89 seqq. p. 187 seqq.

Christi angeführt hat, an dem Ausspruch des Jesaias so lange, bis er den Sinn herausbringt, Gott wolle seine Ehre blos dem Sohne, nicht aber einem Andern geben 5). Wenn endlich Tryphon daraus einen Einwurf hernimmt, daß bey den Propheten eine herrliche Zukunft des Messias angekündigt, Jesus hingegen in einer niedrigen Gestalt erschienen sey, und also der wahre Messias nicht seyn könne; so setzt ihm Justin die Unterscheidung einer doppelten Zukunft des Messias entgegen, wovon die erste schon vergangene niedrig seyn mußte, die zweyte noch zu erwartende glänzend und feyerlich seyn werde 6).

Der heidnische Philosoph Celsus glaubte die Christen dadurch auf eine empfindliche Art anzugreiffen, wenn er Waffen von den Juden entlehnte *. Deswegen ließ er in seinem Werke gegen die Christen einen Juden auftreten, und allerhand Einwürfe vorbringen, welche Origenes aufbehalten, und mit seinen Beantwortungen begleitet hat. Dieser Jude greift zuerst die Geburt Jesu an, und gibt vor, Jesus sey aus einem Ehebruche der Maria mit einem Soldaten Namens Pantheras gezeugt, und Maria sey deswegen von ihrem Manne verstossen worden, und habe Jesum im Elende gebohren. Origenes erklärt dieses Vorgeben für eine Verläumdung, und fügt hinzu, daß es sich nicht denken lasse, ein so reiner und edler Mann

habe

5) § 65 p. 162 seqq.

6) § 32 p. 129.

* Daß es dem Celsus mit diesen Einwürfen nur darum zu thun war, die Christen zu necken und in Verlegenheit zu setzen, erhellt daraus, daß er nachher den Streit zwischen den Juden und Christen mit dem Streite über den Schatten eines Esels vergleicht. Orig. contra Cels. l. III p. 448.

habe eine solche ehrlose Geburt gehabt, daß die Geburt Jesu von einer Jungfrau durch die Propheten vorhergesagt sey, und daß sie auch nach einigen Naturbeobachtungen und selbst nach den Meinungen und Erzählungen der Heiden nichts Unmögliches enthalte 7). — Der Jude hält sich weiter über den niedrigen Stand und die Armuth Jesu auf, erhält aber von Origenes die Antwort, daß Jesus um desto mehr Bewunderung verdiene, weil er, ohne durch seine äussere Lage begünstigt zu seyn, zu einer so hohen Würde sich emporschwang. Wie ist es zugegangen, kann man fragen, daß dieser Mensch, welchem es nach dem eignen Geständnisse seiner Feinde an Erziehung und Unterricht fehlte, der weder Wissenschaft noch Beredsamkeit besaß, doch eine so vortreffliche Lehre vorgetragen hat, welche nicht nur bei Ungelehrten, sondern auch bei weisen Männern Beyfall gefunden hat 8). — Wenn der Jude ferner die Jesu zugeschriebenen Wunder zweifelhaft machen, oder von Zauberkünsten ableiten will, so erinnert ihn Origenes daran, daß er durch solche Einwendungen gegen sich selbst streite, und die Wunder des Judenthums, welche mit den christlichen auf einem Grunde beruhen, in Gefahr setze 9), und sucht auch theils die Größe der Thaten Jesu ins Licht zu setzen 10), theils sie von allem Verdacht angewendeter Zaubermittel zu befreyen 11). — Da der Jude behauptet, daß die Weis-

7) Orig. contra Cels. l. I. § 28. p. 346. & § 32-37. p. 349. seqq.

8) § 29 p. 347.

9) § 43-46. p. 358 seqq.

10) § 67 p. 382. Cf. l. II. § 33 p. 413. 414. § 49-53 p. 423.

11) § 38 p. 356. § 68 p. 282. 283. Bey einigen Wundern,

Weissagungen des A. T. vieldeutig seyen, und auf viele andere Personen bezogen werden könnten; so bemüht sich Origenes zu zeigen, daß dieselben nur auf Jesum passen, daß die Propheten von einer doppelten Zukunft des Messias reden, und daß der Erfolg die Beziehung ihrer Aussprüche auf Jesum rechtfertige, weil alle andre Parteyen, deren Stifter sich für den Messias ausgaben, bald untergegangen sind, die Christliche aber allein fortdauret 12). — Nicht weniger hebt der Jude aus der Geschichte Jesu alle die Züge aus, daß er verfolgt und verrathen worden und geflohen sey, gelitten habe, und s. w. Wie paßt sich das, fügt er hinzu, für einen Gott? Origenes erwiedert, daß Jesus kein weltliches Reich habe stiften, sondern zum Beßten der Menschen leiden wollen, und daß er nicht als Gott, sondern als Mensch gelitten habe 13). Der Jude tadelt ebenfalls, daß Jesus geringe und schlimme Leute zu Aposteln gewählt habe. Waren sie geringe Leute, antwortet Oeigenes, so zeigt sich desto mehr, daß sie ihren Beyfall blos der göttlichen Kraft ihrer Lehre zu danken hatten. Waren sie schlimme Leute, so gereicht es der Lehre Christi zur Ehre, sie tugendhaft gemacht zu haben 14). Den Einwurf des Juden, daß Jesus, wenn er Gott gewesen wäre,

z. B. der Eröffnung des Himmels Math. 3, 16. gibt O. zu, daß sie nicht in der Natur, sondern in einer Vision geschehen sey. § 48 p. 463. Eine Vertheidigung der Auferstehung Jesu insbesondre l. II. § 54-62 p. 428 seqq.

12) § 50-57. p. 366 seqq. Origenes erzählt bey dieser Gelegenheit, daß die Juden Jesaj. 53. als eine Personification des jüdischen Volkes erklärten. p. 370.

13) § 61 p. 375. l. II. § 9-12 p. 392 seqq. § 23-25 p. 408 sqq.

14) l. I. § 62. 63. p. 376.

wäre, mehr Glauben gefunden haben würde, schlägt O. durch eine Hinweisung auf die ältere Geschichte nieder, nach welcher die Juden bei den vielfachen göttlichen Offenbarungen dennoch unglaubig geblieben sind 15). Der Frage des Celsus, warum verachtet und übertretet ihr unser Gesetz, aus welchem doch Eure Lehre entsprungen ist? setzt O. die Bemerkung entgegen, daß die Christen das jüdische Gesetz nicht verachten, sondern es in einem höhern Sinne verstehen 16).

II. **Einwendungen der Heiden** gegen das Christenthum sind uns in beträchtlicher Anzahl in den Schutzschriften der Christen, und in den Büchern des Origenes gegen den Celsus aufbehalten worden 1), und sie werden sich desto leichter übersehen lassen, wenn wir sie nach ihrer Richtung und ihrem Inhalt unter gewisse Classen bringen.

1) Eine Reihe dieser Einwürfe betraf den **Ursprung der christlichen Lehre.** Sie rührt, sagte man, von Barbaren her, und dieser Vorwurf mußte durch den Nationalstolz der Griechen und Römer, und durch die Verachtung

15) l. II. § 74. p. 442.

16) Ibid. § 4. p. 389. Andere Einwürfe, z. B. Warum Christus sich seinen Feinden nicht nach seiner Auferstehung gezeigt habe? p. 434. Warum er nicht vom Kreuze her abgestiegen sey? p. 438. und ähnliche muß ich der Kürze wegen übergehen.

1) Gesammelt sind sie größtentheils in folgender Schrift: *Christiani Kortholt* Paganus obtrectator, sive de calumniis Gentilium in veteres Christianos libri III. Lubecae 1703. 4.

achtung, womit sie auf alle andere Völker besonders auf die Juden herabsahen, ein großes Gewicht erhalten. Origenes erwiedert, daß die Barbaren sonst von den Römern und Griechen als glückliche Erfinder anerkannt würden, und daß das, was etwa der christlichen Lehre zu ihrer Ausschmückung und beredten Darstellung fehlen möchte, durch die Kunst der Griechen leicht ergänzt werden könne 2). Auch Tatian bemerkt, daß die Griechen fast alle ihre Wissenschaften von den Barbaren erlernt haben 3), und überhaupt gehört hierher die schon berührte Behauptung der Kirchenlehrer, daß die Griechischen Weisen ihre beßten Ideen von den Juden erborgt hätten 4). — Die christliche Lehre, sagte man ferner, ist neu, und eben vor Kurzem aufkommen. Um den ganzen Nachdruck dieses Einwurfs zu fühlen, muß man sich in die damalige Denkungsart versetzen, nach welcher jedem durch das Alterthum geheiligten Gottesdienst Achtung erwiesen, hingegen das für höchst tadelnswürdig angesehen würde, wenn man die von den Vorfahren ererbten Religionsgebräuche verließ und mit andern neuen vertauschte. Die Christen erwiederten, daß zwar ihre Lehre dem Namen nach neu, hingegen der Sache nach sehr alt sey, indem sie sich theils auf das hohe Alter der Schriften des A. T., worin schon ihre Lehre vorgetragen sey 5), theils auf heidnische alte Weltweise, welche übereinstimmend mit ihnen gelehrt hät-

2) Orig. contra Cels. l. I. p. 320.

3) Tat. Orat. p. 243.

4) S. § 4.

5) Euseb. Histor. eccles, l, I. c. 4.

hätten 6), beriefen. Clemens von Alexandrien 7) und Arnobius 8) geben zu, daß das Christenthum neu sey, erklären es aber für unvernünftig, wenn man das alte Unbrauchbare mit dem neuen Besseren nicht vertauschen wolle. Wenn das Alte unverändert bleiben sollte, so müßten wir noch Eicheln essen, uns in Thierfelle hüllen, und in Hölen wohnen, wie unsre Vorfahren thaten. Origenes endlich findet darin einen neuen Beweis für die Göttlichkeit der christlichen Lehre, daß sie, die noch nicht lange aufgekommen ist, in einer kurzen Zeit so vielen Beyfall gefunden, und so viele wohlthätige Wirkungen hervorgebracht hat 9). — Die Heiden thaten außer diesem Angriffe einen ganz entgegengesetzten. Eure Lehre, sagten sie den Christen, enthält nichts Neues, sondern ihr habt diese mit den übrigen Philosophen großentheils gemeinschaftlich, ja die Griechen haben vieles besser gesagt, was die Christen zuweilen misverstanden haben 10) Origenes gibt zu, daß die moralischen Gebote des Christenthums, wie auch die Anerkennung der Einheit Gottes, nicht neu seyen, weil sie in dem Herzen der Menschen gegründet sind, glaubt aber, es sey zweckmäßig gewesen, sie, da sie von der Sünde verdunkelt waren, von neuem einzuschärfen 11). Daß das Christenthum

6) Justin. Apol. mai. § 46 p. 71.

7) Clem. Al. Cohort. p. 72 & 73.

8) Arnob. adv Gentes l. II. p. 90 seqq. Ihr Römer, sagt Tertullian, seyd in Euren Sitten so sehr von der alten Unschuld abgewichen, wollt ihr denn blos das Bessere abändern, und das Schlimmere behalten? Apolog. c. 6.

9) Orig. contra Cels. l. I. p. 344.

10) Contra Cels. l. I. § 1. p. 629. § 7 p. 634. § 47. p. 669.

11) l. I. § 4 & 5. p. 323.

thum nichts von den Griechen erborgt habe, beweist Origenes mit einem doppelten Grunde, einestheils weil die Schriften des A. T. viel äiter sind, als alle griechische Schriftsteller, anderntheils weil Jesus und seine Apostel als Juden, die keine gelehrte Erziehung bekommen hatten, die Schriften des Plato und anderer Griechen gewiß nicht gehabt und gebraucht haben 12). Daß auch die Christen diesen Vorwurf auf die Heiden zurückwarfen, und ihnen Schuld gaben, aus den jüdischen Religionsbüchern gelernt zu haben, ist schon bemerkt worden. — Endlich erregten auch die Heiden darüber Bedenklichkeit, warum das Christenthum nicht früher gestiftet und bekannt gemacht sey, wenn es doch einen so wohlthätigen Inhalt habe? Arnobius bekennt bey dieser Frage seine Unwissenheit 13), hingegen Eusebius antwortet, daß das menschliche Geschlecht früher noch nicht reif zu einer solchen Lehre gewesen sey, und daher durch andere Anstalten darauf habe müssen vorbereitet werden 14).

2) Eine andere Gattung von Einwürfen betraf die heiligen Bücher der Christen. Celsus gießt mehrmals bittere Spöttereyen über die mosaischen Schriften, und die darin vorkommenden Erzählungen von dem Ursprunge der Welt 15), von der Bildung der Menschen, der Sündfluth u. s. w. 16), aus, mit dem Zusatze, daß die verständigern Juden und Christen sich dieser Fabeln schämen, und zu gezwungenen allegorischen Deutungen ihre Zuflucht neh-

12) l. VI. § 7. p. 624 § 16 p. 641.

13) Arnob. l. II. p. 96.

14) Euseb. Hist. eccles. l. I. c. 2.

15) Orig. contra Cels. l. I. § 19 p. 337.

16) ibid. l. IV. § 36-47. p. 529 seqq.

nehmen 17). Origenes, welcher solche Stellen des A. T. selbst allegorisch zu erklären pflegte, gibt einestheils dem Heiden den Vorwurf zurück, daß die allegorischen Deutungen der heidnischen Götterlehre weit gezwungener als die Erklärungen der Bibel seyen, und sucht hernach zu zeigen, daß eine geistige Auslegung dem Geist und Inhalt der heiligen Schriften angemessen sey. — Die Heiden brachten ebenfalls gegen die heiligen Bücher der Juden und Christen häufig den Tadel vor, daß in ihnen eine niedrige und ungebildete Schreibart sich finde. Diesen Tadel weisen die Apologeten gewöhnlich mit der Antwort ab, daß die heiligen Bücher eben durch ihre Schreibart desto verständlicher für Ungelehrte würden, und daß es bey dem Religionsunterricht auf Wahrheit und Würde des Inhalts, nicht aber auf die Kunst des Vortrags ankomme 17b). Da Celsus auch über die Stellen der heil. Schrift spottete, worin Gott nach menschlicher Art dargestellt und als zürnend beschrieben wird, so erinnert Origenes, daß alle solche Aussprüche als Herablassungen zu der Schwäche ungebildeter Menschen angesehen werden müssen 17c).

3) Am häufigsten wurde von den Heiden der Inhalt der christlichen Lehre angegriffen, und die Einwendungen dagegen, waren theils allgemeine, theils gegen einzelne Hauptsätze des Christenthums gerichtet. Zu

 den

17) l. IV. § 48 p. 540 seqq.

17b) Orig. contr Cels. l. VI. § 2. p. 629 seqq. Ei. Comment. in Ioh. Opp. t. IV. p. 93. *Arnob.* l. I. p. 35. Lactant. l. VI. c. 21. l. V. c. 1.

17c) Contra Cels. l. IV. § 71 p. 556.

den ersten gehörte der Vorwurf, daß die Christen einen blinden Glauben forderten, und keine befriedigende Rechenschaft von ihrer Lehre gäben. Man erwiederte hierauf, daß ja der Schüler dem Lehrer, der Kranke dem Arzt u. s. w. glauben müsse, und daß also Gott um desto mehr Glauben verdiene 18). **Origenes**, welcher auf diesen Einwurf dieselbe Antwort gibt, verbindet damit noch eine andere Bemerkung. "Wenn es möglich wäre, daß „alle Menschen sich von irdischen Geschäfften losreissen, „und philosophischen Untersuchungen sich widmen könnten, „so wäre das freylich der beßte Weg, und gewiß würde „man alsdann sich im Christenthum nicht unbefriedigt „finden. Da aber der größte Theil der Menschen hierzu „unfähig ist, so ließ sich keine bessere Methode ausdenken als die, worin Jesus das Volk unterrichtet hat, und „die vortrefflichen Wirkungen des Christenthums zur Besserung des Herzens sind ein Beweis, wie wohlthätig ein „solcher Glaube sey 19). **Lactantius** macht dagegen den Heiden den Vorwurf, daß sie ihre ungereimte Lehre nicht durch Gründe, sondern durch das schlechterdings verwerfliche Mittel der Gewalt und Verfolgung unterstützen und aufaufrecht erhalten wollen 20). — Weiter findet Celsus darin ein sehr ungünstiges Zeichen von dem Werthe der christlichen Lehre, daß nach ihr die Weisheit für etwas Böses, die Thorheit hingegen für etwas Gutes angesehen werde. Origenes gibt hierauf die Erklärung, daß im Christenthume blos die Weisheit dieser Welt, d. h. irrige

18) Theophil. ad Aut. l. I. § 8. p. 342 et 343. Arnob. adv. Gentes l. II. p. 47.

19) Contra Celsum l. I. § 9-11. p. 327. seqq.

20) Institt. divin. l. V. c. 19.

irrige und verkehrte Meinungen verworfen würden 21). Auch dadurch sucht Celsus die christliche Lehre verdächtig zu machen, daß er sie als eine geheime Lehre (κρυφιον δογμα), welche also das Licht scheue, vorstellt. Die Lehre des Christenthums, setzt ihm sein Bestreiter entgegen, ist überall und selbst ihren Feinden bekannt, und wenn gleich einige Lehren nicht jedem gleich anfangs bekannt gemacht werden, so thaten ja heidnische Philosophen, z. B. Pythagoras, dasselbe 22).

Noch gewöhnlicher griffen die Heiden einzelne aus dem Christenthum herausgehobene Lehrsätze an, und suchten diese als ungereimt vorzustellen. Einige Vorwürfe, welche den Christen über ihren Glauben gemacht wurden, und die auf Irrthum beruhten, und aus unsichern Volkssagen entsprungen waren, mußten allmählich verschwinden, da die Christen den Inhalt ihrer Lehre darlegten, und alle jene Beschuldigungen, z. B. daß sie Atheisten wären 23), einen Eselskopf oder auch das Kreuz und die Sonne verehrten 24) für Verläumdungen erklärten. — Dennoch blieb in der christlichen Lehre manches übrig, was auch bey einsichtsvollern und billigern Heiden Anstoß fand. Einige unter diesen gaben den Christen ohne Schwierigkeit zu, daß ihre Lehre von der Einheit Gottes ganz vernünftig und beyfallswerth sey, sie misbilligten aber, daß man diesen wahren Sätzen so viele abergläubische Meinungen, die kein Vernünftiger annehmen könne, beigemischt

21) Contra Cels. l. I. § 13. p. 331. l. III § 44 p. 475 seqq.

22) l. I. § 7. p. 325.

23) *Justin.* Apol. mai. p. 47. Athenag. Legat. p. 282.

24) *Tertull.* Apolog. c. 16.

gemischt habe. So urtheilt Celsus, und rückt den Christen namentlich als ungereimte Meinungen auf, daß sie dem höchsten Gott einen vor kurzem erschienenen Menschen an die Seite setzen 25), daß sie, die über die Fabeln der Heiden lachen, doch ähnliche Fabeln von Jesu erzählen 26), und indem sie über die Anbether des Jupiters spotten, weil dessen Grab zu Creta gezeigt werde, doch selbst einen begrabenen Menschen anbethen 27). — Celsus findet ferner die Meinung der Christen widersinnig, daß ein Gott auf die Erde herabgestiegen und gebohren worden sey 28), daß er gelitten habe, und auferstanden sey und dergleichen mehr. Auch den Glauben der Christen über die Auferstehung der Todten und das allgemeine Weltgericht beschuldigt er der Ungereimtheit 29). — Gegen solche Angriffe gebrauchen die christlichen Lehrer mehrere Vertheidigungsmittel. Sie schieben zuerst solche Vorwürfe gewöhnlich auf die Heiden zurück, deren Erzählungen von den Göttern viel unglaublichere Dinge enthielten, und beschuldigen die Heiden eines Widerspruchs gegen sich selbst, wenn sie die christlichen wunderbaren Erzählungen nicht eben so gut als ihre eignen gelten lassen wollten 30). Zweytens lassen sie sich auf die einzelnen Lehren ein, suchen diese von deu Misverständnissen und Ver-

25) Orig. c. Celsum l. VIII § 12 p. 750.

26) l. III § 19 p. 458.

27) ib. § 43 p. 475.

28) l. IV p. 510.

29) l. V § 14 p. 587.

30) Iustin. Apol. mai. p. 55-56. Tertull. Apolog. c. 21. Tatiani Orat. p. 262.

Verdrehungen der Heiden zu retten 31), und ihre Denkbarkeit und Vernunftmäßigkeit zu zeigen. Daß Jesus durch seinen schmählichen Kreuzestod der Verehrung nicht unwürdig geworden sey, erläutern sie mit dem Beyspiel des Sokrates, dessen Lehre ja auch durch seine Hinrichtung nicht falsch geworden sey 31 b). Die Anbethung eines Menschen, eines Gekreuzigten rechtfertigen sie dadurch, daß Jesus wegen seiner Weisheit verdient habe Gottes Sohn zu heissen 32), daß er aber auch als der göttliche Logos vor der Erschaffung der Welt bey dem Vater gewesen sey 33). Den Widerspruch, daß Gott gelitten habe und gestorben sey, löst Origenes durch die Bemerkung, daß man das Menschliche und Göttliche in Christo genau unterscheiden müsse 34). Drittens fügt Origenes eine eigene Vorstellung hinzu. Er ist nicht abgeneigt einzuräumen, daß in dem (gemeinen) Christenthum Dinge vorkämen, welche aberglaubig scheinen könnten, wendet aber hier die Antwort an, welche Solon auf die Frage: Ob seine Gesetze die beßten wären; gab. Nicht die beßten, sagte dieser, sondern die beßten, deren meine Mitbürger fähig sind. Eben so, glaubt Origenes, habe der Stifter des Christenthums die beßten Gesetze vorgeschrieben, wie sie der größere Theil der Menschen zu seiner Besserung bedürfe 35). Hierdurch gibt er deutlich genug seine Meinung

31) So hatte z. B. Celsus mehrmals den Christen überhaupt Meinungen beygelegt, welche blos den Gnostischen Partheyen eigen waren.

31 b) Arnob. l. I. p. 23.

32) *Justin.* Apol. mai. p. 57.

33) Tertull. Apol. c. 21. Orig. c. Cels. l. VIII p. 751.

34) Contra Cels. l. II. § 9. p. 392 seqq.

35) ibid. l. III. § 79 p. 499.

nung zu erkennen, daß die Volkslehre der Christen mit einigen Lehren vermischt sey, welche zwar der geübte Denker nicht annehmen wird, die aber für den großen Haufen nöthig und nützlich sind, und nach dem Zusammenhange bezieht sich dieses Urtheil besonders auf die Lehre von den endlosen Strafen der Verdammten.

Die heidnischen Gegner begnügten sich nicht damit, das Christenthum als einen Inbegriff ungereimter Meinungen zu verspotten; sie wollten es auch als eine gefährliche und schädliche Lehre verhaßt machen. Die Anklagen daß die christliche Lehre zur gröbsten Unsittlichkeit und den unnatürlichsten Ausschweifungen führe (epulae Thyesteae et concubitus incesti), waren die boshaftesten, und zugleich die grundlosesten. Mit großem Nachdruck bezeugen daher die sämtlichen Apologeten sowohl die Unschuld der Christen, als ihren Abscheu gegen solche Verbrechen 36). Sie beweisen wie nachdrücklich das Christenthum auf Reinheit der Sitten dringe 37), und berufen sich darauf, daß man noch bey keiner Untersuchung eine Spur solcher Verbrechen entdeckt habe 38). Tertullian gibt die Beschuldigung den Heiden zurück, weil von ihren Göttern solche schändliche Dinge erzählt würden, und auch wirklich bey vielen Heiden im Schwange giengen 39). Einige andere Lehrer suchen solche Anklagen, die

36) Athenag. p. 308 seqq. Tertull. Apolog. c. 7 seqq. alii. Die Kirchenlehrer leiten diese Verläumdungen von der Bosheit der Juden her, Iustin. Dial. c. Tryph. p. 117. Orig. c. Cels. l. VI p. 651. Tertull. ad Nation. l. I. c. 14.

37) *Iustin.* Apol. mai. p. 51 seqq.

38) Tertull. l. c.

39) Apolog. c. 9.

die sie von sich ablehnen, auf ketzerische Partheyen zu wälzen 40), was jedoch Justin für ungewiß erklärt 41). — Von andern Seiten wurde das Christenthum scheinbarer angegriffen, indem man es als unverträglich mit der Staatsverfassung vorstellte. Die gottesdienstliche Verfassung der Römer hieng mit ihren Staatseinrichtungen eng zusammen, und die Christen, welche an der ersten nicht den mindesten Antheil nehmen wollten und konnten, wurden daher als Uebertreter der Staatsgesetze angesehen. Die Christen erklärten dagegen, daß sie zwar treue Staatsbürger seyen, daß aber ihr Gewissen ihnen nicht erlaube, an der Verehrung falscher Götter theilzunehmen, und daß es ungerecht seyn würde, sie gegen ihre Ueberzeugung zwingen zu wollen 42). Da die Heiden, welche die religiösen Cerimonien und die Opfer größtentheils aus einem politischen Gesichtspuncte als Handlungen, die man zwar pünctlich befolgen müsse, aber dabey in der Stille belachen und verspotten könne, ansahen, und daher es als ein Zeichen der Hartnäckigkeit betrachteten, daß die Christen solche Handlungen schlechterdings verweigerten; so erwiederten die Christen, es sey dies vielmehr ein Zeichen der Gewissenhaftigkeit, und eine Frucht der Sorgfalt, alle Fallstricke der Dämonen zu vermeiden 43). Wenn man auch darin einen Beweis von Mangel an Treue gegen die Regenten suchte, daß die Christen für diese nicht opfern wollten, so betheuerten die Christen ihren treuen Bürgersinn,

40) Euseb. Hist. eccles. l. IV c. 7. Iren. contra haer. l. I. c. 25.

41) Apol. mai. p. 59. fin. Minut. Fel. Octav. c. 31.

42) Tertull. Apolog. c. 24.

43) ibid. c. 27.

sinn, ihren willigen Gehorsam gegen die Obrigkeit, sobald nur derselbe nicht auf Unkosten der Gottesverehrung geleistet werde 44). Tertullian zeigt auch umständlich, daß der christliche Glaube keineswegs zu den bürgerlichen Geschäfften untüchtig mache, sondern vielmehr zur Erfüllung der Bürgerpflichten antreibe, und von Verbrechen abhalte 45). — Wenn endlich die Heiden den Christen vorwarfen, daß das römische Reich, sobald alle Bewohner desselben ihrer Lehre beyträten, unmöglich bestehen könnte, sondern in die Hände der Barbaren fallen müßte, weil sie die Annahme obrigkeitlicher Aemter und den Soldatenstand für unrecht hielten; so konnten die gesuchten Antworten, womit Origenes einen solchen Vorwurf ablehnen will, schwerlich einen denkenden Heiden befriedigen 46).

4.) **Auch aus dem Betragen der Christen nahmen** die Heiden Stoff zum Tadel her. Ihre geheime Zusammenkünfte wurden für gefährlich angesehen, obgleich Tertullian versichert, daß sie gar nichts Nachtheiliges enthalten, ja gar keine politische Absicht haben 47), und obgleich Justin die Beschaffenheit dieser Versammlungen beschreibt 48). Die Heiden fanden es ferner bedenklich, daß die Christen nicht etwa die Weisen und Reinen, sondern die Unweisen und Sünder zu ihrer Gemeinschaft einladen. Wer eine Räuberbande errichten wollte,

spricht

44) c. 28.

45) Apolog. c. 42-45.

46) Contra Cels. l. VIII § 69 seqq. p. 793 seqq.

47) Apolog. c. 38.

48) Justin. *Apol.* mai. p. 83.

spricht Celsus, würde solche Leute zusammenrufen. Die Weisen und Reinen, versetzt hierauf Origenes, dürfen getrost zu unsern Geheimnissen hinzutreten; die Unweisen und Sünder rufen wir deswegen, damit sie von uns gebessert werden mögen 49). Die Christen wurden weiter des Hasses gegen das ganze übrige Menschengeschlecht beschuldigt, wie schon Tacitus berichtet 50). Die Ursache davon mochte vorzüglich darin liegen, daß die Christen allen nähern Umgang und alle gemeinschaftlichen Gastmahle mit den Heiden vermieden, um nicht an den dabey gewöhnlichen abgöttischen Cerimonien theilzunehmen. Wenn wir, erklärt sich dagegen Tertullian, selbst unsre Feinde lieben sollen, wen könnten wir hassen? 51) — Die Standhaftigkeit, womit die Christen lieber den Tod erduldeten, als ihrem Glauben entsagten, schien den Heiden ein schwärmerischer gefühlloser Eigensinn 52), den Christen der höchste Triumph ihrer Religion. — Endlich benutzten die Heiden die Uneinigkeit der christlichen Partheyen, als einen Einwurf. Als die Anzahl der Christen noch klein war, sagt Celsus, waren sie eines Sinnes, nachdem sie aber sich vermehrt haben, entstunden viele Partheyen, welche sich unter einander verdammen, und nichts als den Namen gemein haben. Der Vertheidiger des Christenthums erwiedert, schon von Anfange sey Verschiedenheit der Meinungen unter den Christen gewesen, und eine solche Verschiedenheit sey bey allen wichtigen Dingen, z. B. der Philosophie, der Arzneykunde anzutreffen, die

Un-

49) Contra Cels. l. III. § 59 seqq. p. 486 seqq.

50) Annal. l. XV. c. 44.

51) Tert. Apol. c. 37. Lact. institt. l. V. c. 12. al.

52) Lact. institt. l. V. c. 2.

Uneinigkeit der Christen rühre aus einer rühmlichen Ursache her, aus der Begierde ihren Glauben recht zu verstehen, endlich sey die Mehrheit der Secten nützlich, um den Prüfungsgeist zu üben 53).

5) Die Heiden stellten endlich über die Schicksale der Welt und der Christen einige Betrachtungen an, wodurch sie das Christenthum herabzusetzen glaubten. — Die Römer, sagte man, sind doch wegen ihrer sorgfältigen Götterverehrung ausnehmend glücklich gewesen. Diejenigen welche ihren Verehrern einen so glücklichen Erfolg ihrer Unternehmungen schenkten, müssen doch wohl wahre Götter seyn. Das Glück der Römer, bemerkt hiergegen Tertullian, kann nicht von ihren Göttern herrühren, denn diese Götter würden den Römern nicht die Unterjochung der Länder zugelassen haben, in welchen sie selbst gebohren und erzogen waren. Sie können auch nicht die Regierung der Reiche zu vergeben haben, denn von wem hätten sie dann, da sie selbst einst auf Erden regierten, ihre Herrschaft empfangen. Auch ist die Götterverehrung der Römer erst dann recht ausgedehnt und groß geworden, als sie schon mächtig geworden waren, und kann also nicht die Ursache ihrer Macht seyn. — Im Gegentheil sind die Römer nicht durch ihr religiöses, sondern durch ihr irreligiöses Betragen, indem sie nämlich Menschen tödteten, Tempel zerstörten, und plünderten, so mächtig geworden. Die besiegten Völker verehrten die Götter eben sowohl als die Sieger 54). — Mit einer etwas veränderten Wen-

53) Contra Cels. l. III. p. 453 seqq. cf. Clem. Strom. l. VII. p. 886-888.

54) Tert. Apolog. c. 25. cf. Minut. Fel. Octav. c. 6 & 25.

Wendung richtete man diesen Einwurf noch näher gegen die Christen. Seitdem das Christenthum aufgekommen ist, und sich ausgebreitet hat, ist das Römische Reich von vielen Unglücksfällen und Landplagen betroffen worden, welche die Verwerflichkeit dieser Lehre und den Zorn des Himmels über die neue Secte beurkunden. Die christlichen Lehrer zeigen dagegen, daß lange vor der Entstehung des Christenthums schon häufig solche Strafgerichte über die Menschen gekommen seyen, daß die nachherigen Unfälle nicht alle Länder, wo Christen wohnen, betroffen hätten, und daß man also den Christen nicht die Schuld davon beymessen könne 55).— Cyprian kehrt den Vorwurf gegen die Heiden um. Gott, sagt er, verhängt solche Strafen, weil die Heiden das Christenthum nicht annehmen wollen. Hiermit verbindet er jedoch noch eine andere Ursache, daß nämlich die Welt anfange zu altern, und ihre beßten Kräfte verloren habe, deswegen sey sie unfruchtbarer als vorher 56).— Bey der Ausbreitung des Christenthums hatten die Heiden auch mancherley zu tadeln. Sie sahen es für ein ungünstiges Zeichen an, daß dasselbe besonders bey dem Pöbel, bey Menschen aus der niedrigsten Volksklasse, Eingang gefunden habe 57), wogegen Origenes die Erinnerung macht, daß die Christen auch die Weisen zu gewinnen suchen, daß es ihnen aber gewiß nicht unrühmlich sey, wenn

55) Arnob. l. I. p. 2 sqq. Tertull. Apol. c. 40 et 41. Arnobius setzt hinzu, solche Unfälle als göttliche Strafgerichte vorzustellen, beweise niedrige Vorstellungen von den Göttern, indem man diesen Rachbegierde zuschreibe.

56) Cypr. ad Demetr. p. 186-87. cf. de mortalitate p. 165.

57) Minut. Fel. Octav. c. 8. p. 76.

wenn sie die Unweisen und Niedrigen verständiger zu machen bemüht sind 58). Minutius zeigt, daß alle Stände und Geschlechter zur Erkenntniß der Wahrheit bestimmt sind, und daß Stand und Reichthum darin keinen Vorzug haben 59). **Warum**, fragte man ferner, ist die **Lehre Jesu nicht allgemein verbreitet**, wenn doch das menschliche Geschlecht durch sie beglückt werden sollte? Jesus hätte nicht blos in einem Winkel der Erde in Palästina erscheinen, und seine Lehre hätte allgemein Eingang finden müssen. Auf das erste antwortet Origenes, es sey hinlänglich gewesen, daß das Licht der Wahrheit in Palästina aufgieng und von da aus in andre Länder ausstrahlte 60); auf das zweyte erwiedert Arnobius: Christus ladet alle ein, öffnet allen die Quelle des Lebens, und hält niemand zurück, aus ihr zu schöpfen. Allein von dem Willen der Menschen hängt es ab, von dieser Wohlthat Gebrauch zu machen, und es ist also ihre eigne Schuld, wenn sie derselben verlustig werden 61). — **Wäre die christliche Lehre**, so urtheilten ebenfalls die Heiden öfters, **Gott gefällig**, hätten die Christen Gott zum Helfer; so **würden sie nicht bedrängt, verfolgt und getödtet werden**. Alle diese Leiden, sagt Justin, rühren von der Bosheit der Dämonen her, welche erbittert sind, daß die Christen ihnen die mit Unrecht angemaßte Verehrung versagen, und welche schon allezeit die Freunde der Wahrheit verfolgt haben 62), die Christen achten aber diese Leiden und selbst den Tod nicht, weil sie die Hoffnung eines ewigen Lebens haben 63). Die Leiden der Christen, zeigt

58) Contra Cels. l. III. p. 480 seqq.
59) Octav. c. 16 p. 143 seqq.
60) Contra Cels. l. VI. p. 691 et 692.
61) *A*rnob. l. II. p. 88.
62) Justin. *A*pol. min. p. 91 seqq. 63) p. 96.

zeigt Felix, sind nicht göttliche Strafen, sondern Prüfungsmittel, sie sind Kampfsübungen, welche der Siegeskrone würdig machen 64). Unsre Verheissungen, sagt endlich Arnobius, beziehen sich nicht auf dieses, sondern auf ein zukünftiges Leben, und der Tod ist daher für uns kein Unglück, sondern eine Befreyung 65).

Von der Wichtigkeit der christlichen Religion und ihrem Verhältniß zur Seligkeit.

§. 13.

Die Schriften des N. T. erklären den Unglauben oder die boshafte Verwerfung des Christenthums für höchststräflich. Hingegen über das Schicksal derer, welche ohne ihre Schuld einer näheren göttlichen Belehrung entbehren, fällen sie kein ausdrückliches Urtheil, obgleich Paulus Röm. 2, 12-14. die Gründe angiebt, aus denen ein solches Urtheil gezogen werden kann, und überhaupt der ganze Geist des Christenthums auf den richtigen Gesichtspunct hinweist, aus dem das Schicksal der Nichtchristen beurtheilt werden muß.

Wie dachten die ersten Christen über diesen Punct?

Daß jetzt alle sowohl Juden als Heiden verpflichtet seyen, sobald ihnen das Christenthum gepredigt werde, ihren bisherigen Glauben zn verlassen, und zu dem christlichen überzutreten, darin waren alle einstimmig. Eine merkwürdige Verschiedenheit aber über den Werth der heidnischen Tugend und das Schicksal der Heiden findet sich

64) Octav. c. 36-37.
65) *Arnob.* l. II. p. 98.

sich zwischen den Urtheilen der griechischen und lateinischen Kirchenlehrer.

Die Griechen waren weit entfernt, der heidnischen Tugend allen Werth, und jedem Nichtchristen die Seeligkeit abzusprechen. Justin der Märtyrer erklärt alle diejenigen für Christen, welche vor der Zukunft Christi nach dem Logos (ein Doppelsinn, da Logos die Vernunft bedeutet, und dann auch als Name Christi gebraucht wird) gelebt haben, wenn sie auch von den Menschen für Atheisten sind gehalten worden, wie Sokrates, Heraklitus und andere. Alle hingegen, welche vor Christi Erscheinung dem Logos entgegen handelten, waren αχρηστοι (ein neues Wortspiel wegen der Aehnlichkeit des Lauts zwischen αχρηστος αχριστος) und Feinde Christi 1). Justin geht noch einen Schritt weiter; er behauptet, der Logos, der in Judäa Mensch geworden sey, habe schon durch den Sokrates die falsche Gottesverehrung der Heiden gerügt 2).

Auf eine ähnliche Art und noch stärker drückt sich Clemens über diese Sache aus: "Die Philosophie „war ehemals den Griechen nöthig zur Tugend (δικαιο-„συνην); jetzt ist sie eine Vorübung für die, welche durch „gründliche Beweise zum Glauben gelangen wollen. „Wenn etwas gut ist, so kann man es Gott zuschreiben, „es mag nun den Griechen oder uns angehören. Denn „alles Gute hat seinen Ursprung von Gott, einiges nämlich unmittelbar (κατα προηγουμενον in einem vorzüglichen Verstande), wie das alte und neue Testament, an-„deres

1) Justin. *Apol.* mai. p. 71.

2) ib. p. 46. et *Apol.* min. p. 94.

„deres mittelbar wie die Philosophie. Doch vielleicht „wurde auch diese unmittelbar einst den Griechen gegeben, „ehe der Herr die Griechen berief. Denn sie war Führerin „für die Griechen zu Christo, wie das Gesetz für die Ju„den. Daher dient die Philosophie zur Vorbereitung „für den, welcher durch Christum zu einer höhern Voll„kommenheit gelangt 3). An einer andern Stelle sagt Clemens: “Einst machte die Philosophie allein die Grie„chen rechtschaffen und Gott gefällig (εὐδικαίου), jedoch „nicht vollkommen; sie kann aber als eine mitwirkende „Ursache angesehen werden, etwa für das, was die zwey „ersten Treppenstufen für den sind, welcher in ein obe„res Zimmer hinaufsteigen will “, 4).

Indeß mußte sich dem Clemens hier eine Schwierigkeit aufdrängen. Die Philosophen haben Christum gar nicht gekannt, sie haben auch wohl an der Abgötterey des Volks Antheil genommen. — Darüber bemerkt er im allgemeinen. “Wer den Logos nicht gehört hat, erhält we„gen seiner Unwissenheit Verzeihung, wer hingegen ihn „gehört hat, und doch vorsätzlich ungehorsam bleibt, wird „um desto mehr Strafe dafür leiden, je schärfer sein Ver„stand ist. Denn der Mensch hat die natürliche Bestim„mung, in ein näheres Verhältniß mit Gott zu treten“ 5). Um aber die Art, wie die Heiden zur Seligkeit gelangen, näher zu erklären, stellt Clemens eine künstliche Theorie auf: “Auch die Heiden, wenn sie gleich die Phi„losophie gelernt haben, müssen durch Christum selig wer„den

3) Clem. Strom. l. I. p. 331. et l. VI. p. 761.

4) ibid. p. 377.

5) Clem. Cohort. ad gentes p. 79. 80.

„den 6). Diesen durch die Philosophie zur Tugend ge„führten fehlte nicht nur der Glaube, sondern auch die „Entsagung von der Abgötterey. Sobald ihnen aber die „Wahrheit bekannt gemacht wird, so bereuen sie ihr vo„riges Verhalten. Deswegen haben Christus — und seine „Apostel — in der Unterwelt das Evangelium gepredigt. „Denn es war der göttlichen Regierung anständig, dieje„nigen, welche sich durch Tugend ausgezeichnet hatten, „und ihre vorigen Verirrungen bereuten, durch ihre ei„gene Erkenntniß zur Seligkeit zu bringen. Es wäre ja „ungerecht, wenn sie deswegen verdammt würden, weil „sie von Christo, der erst nach ihrem Tode gebohren wur„de, nichts gehört haben 7). Clemens ist so geneigt, die Verirrungen der Heiden zu entschuldigen, daß er sogar die Anbethung der Gestirne von einer Veranstaltung Gottes ableitet. "Gott hat, wie das Gesetz (5 B. Mos. 4, 19. „nach der LXX.) sagt, den Heiden Sonne, Mond und Ster„ne angewiesen zur Verehrung, damit sie nicht ganz in „Atheismus versinken möchten" 8). Eben diese Vorstellung nahm auch der berühmte Origenes, der Schüler des Clemens an 9), der überhaupt, was die Seligkeit der Heiden angieng, eben so gelind und menschenfreundlich, wie sein Lehrer dachte. Da er den Plato bewunderte, jedem Menschen Freyheit um Gutes zu thun zuschrieb, und alle Zwecke der göttlichen Strafen in der Besserung des Gestraften setzte, so konnte er nach diesen Grundsätzen die Heiden nicht unbedingt verdammen. Er glaubte viel-

6) Strom. l. V. p. 698.

7) Clem. Al. Strom. l. VI. p. 762 seqq.

8) Clem. Strom. l. VI. p. 795. cf. Iust. Dial. c. Tryph. p. 214.

9) Adv. Cels. l. V. p. 583. Comment. in Joh. Opp. t. IV. p. 52.

vielmehr, daß das Wort Gottes vor der Ankunft Christi auf alle gute Seelen herabgestiegen sey, und sie, wenn sie folgsam waren, gebessert habe 10).

§. 14.

Ganz anders urtheilen die Lehrer der lateinischen Kirche. **Tertullian** urtheilt vom Sokrates sehr ungünstig 1) und **Minutius** nennt ihn sogar scurram Atticum testimonio fallacissimi daemonis gloriosum 2). Tertullian sowohl als sein Verehrer Cyprian haben schon das Dogma von der Einheit der Kirche, welche sie mit dem Schiffe des Noah vergleichen, ausser welchem jeder umkommen muß. Für alle also, welche nicht zu dieser Kirche gehören, ist nichts als Verdammniß übrig. Am deutlichsten aber drückt sich **Lactantius** darüber aus: "Die Tugend eines Menschen ohne Erkenntniß des wahren Gottes (z. B. des Timon zu Athen, dessen Wohlthätigkeit gerühmt wird) ist „wie ein Körper ohne Kopf. Man kann wohl andere „Glieder entbehren, aber wenn der Kopf fehlt, so ist „alles andere starr und todt. Alle Tugend der Philosophen ist, weil sie Gott nicht erkennen, ohne Kopf. Wer „Gott nicht erkennt ist ein Lasterhafter, und alle seine „vermeinten Tugenden werden auf dem finsteren Wege „gefunden, der zum Tode führt" 3).

Wo-

10) *Adv.* Celsum l. IV. p. 503. Auch empfiehlt Origenes nachdrücklich schonende und duldsame Gesinnungen selbst gegen Irrlehrer adv. Cels. l. VI. p. 627.

1) Tertull. de anima c. 1. *Apolog.* c. 46.

2) Octav. c. 38. p. 386.

3) Lact. institt. div. l. VI. c. 9.

Woher der auffallende Unterschied zwischen den Urtheilen der Lateiner und denen der Griechen, besonders der Alexandriner, wo die ersten so geneigt zum verdammen, als die letzten zum entschuldigen der Heiden waren? Es ist nicht sehr schwer, die Ursachen dieser Verschiedenheit aufzufinden. Unter den Juden in Palästina herrschte die Verdammungssucht gegen andere Nationen. Daß allein die Nachkommen Abrahams in die Seligkeit eingehen, alle Heiden hingegen Gottes härteste Gerichte empfinden würden, war ihnen ausgemachte Wahrheit, und diese Denkungsart ist in dem Buch der Weisheit und dem 4ten Buch Esra deutlich genug ausgedrückt. Diese jüdische Meinung gieng dann auch auf einen großen Theil der Christen über, und findet sich besonders bey denen Lehrern, die einer andern jüdischen Meinung, dem Chiliasmus nämlich, zugethan waren. Diejenigen Christen hingegen, welche sich durch die Wissenschaften der Griechen gebildet hatten, ein Justin, Clemens und Origenes konnten über ihre ehemaligen Führer, einen Sokrates, Plato u. a. unmöglich so hart urtheilen, um desto mehr, da sie zwischen ihren Lehrsätzen und den christlichen manche Aehnlichkeit entdeckten. Sie hatten auch Vorgänger in sanfteren Urtheilen an den alexandrinischen Juden, bey denen der beständige Umgang mit Heiden die Bitterkeit des jüdischen Particularismus allmählich gemildert hatte.

Hierzu kam noch ein anderer Umstand. Die afrikanischen Kirchenlehrer, besonders Tertullian, betrachteten den Willen Gottes als den letzten Grund der Moral. Wer den wahren Gott nicht verehrte, war ihnen ein Rebell, welcher die Gott gebührende Ehre dem Nebenbuhler Gottes, dem Teufel widmete 4). Daher mußte ihnen frey-

4) Tertull. de idolol. c. 1. De poenitentia cap. 5.

freylich jeder Heide in einem höchst verhaßten Lichte erscheinen. Die griechischen Lehrer hingegen zeichneten sich dadurch aus, daß sie sehr bestimmte Begriffe über die Freyheit des menschlichen Willens aufstellen und festhalten. Daher betrachteten sie die Abgötterey mehr wie eine Frucht der Unwissenheit, als der vorsätzlichen Schuld, und sie konnte ihnen also nicht so strafwürdig scheinen.

§. 15.

Bey einer Darstellung der Urtheile der Christen über die Wichtigkeit der christlichen Religion wird und kann man auch eine Nachricht erwarten, wie die Christen über die Wichtigkeit einzelner Lehren dachten, oder was sie, um nach unserem Sprachgebrauche zu reden, von Fundamental- und Nicht Fundamental-Artikeln hielten.

Alle Urtheile über die Wichtigkeit einzelner Glaubensartikel bilden sich durch die Bedürfnisse der Zeit. Der Kampf gegen äußere Feinde, oder die Lebhaftigkeit eines innern Zwistes verursacht, daß auf Lehren ein Gewicht gelegt wird, die man vorher im Schatten stehen ließ. Gerade eben dieses geschah bey den Christen, und man darf es sich daher gar nicht befremden lassen, wenn man sieht, wie in frühern Zeiten manche Lehre für unbedeutend gehalten und vernachläßigt wurde, die man hernach sorgfältig hervorhob und einschärfte. Durch die Streitigkeiten also, die unter den Christen entstanden, wurde der Inbegriff der Lehren, welche man als wesentliche Bestandtheile des Glaubens ansah, allmählich immer mehr erweitert. Jesus stellte als Grundlagen seiner Lehre zwey Hauptsätze auf. Glaube an den einigen Gott, als Unterscheidung des Christen von den Heiden, und Glaube an

Jesum als den göttlichen Gesandten zur Unterscheidung von den Juden Joh. 17, 3. Als nun nachher die Apostel zu den Heiden sich wandten, so wurde die Lehre, daß Gott nicht blos Juden, sondern auch Heiden seiner Gnade würdige, wichtiger Grundartikel. Schon am Ende des ersten Jahrhunderts mischte sich die höhere Gnosis in das Christenthum ein, sprach dem höchsten Gott die Weltschöpfung, und Jesu die wahre Menschheit ab. Um sich von diesen gnostischen Lehrsätzen zu unterscheiden, wurde es Grundartikel für die übrigen Christen, daß Jesus wahrer Mensch, und sein göttlicher Vater auch Weltschöpfer sey. Justin, der die Gnostiker gerade zu für unächte Christen erklärt 1), urtheilt dagegen sehr gelind von den Ebioniten, die Jesum für einen bloßen Menschen hielten 2).

§. 16.

Irenäus, da er die Gnostiker bestreiten will, hält es für nöthig, den Inbegriff der Hauptlehren des Christenthums vorauszuschicken. "Die Kirche, obgleich über den „ganzen Erdkreis zerstreut, bewahrt den von den Apo„steln und ihren Schülern empfangenen Glauben — an „Einen Gott den allmächtigen Vater, welcher den Him„mel, die Erde, das Meer, und alles was in ihnen ist, „erschaffen hat, und — an Einen Jesum Christum, den „Sohn Gottes, der zu unserer Erlösung Fleisch geworden „ist, und — an den heiligen Geist, welcher durch die Pro„pheten die Anstalt, die Zukunft, die Geburt aus einer „Jungfrau, das Leiden, die Auferstehung, und die leib„liche Aufnahme des geliebten Sohns Jesu Christi unse-

„res

1) Justin. Dial. cum Tryph. p. 178.

2) ibid. p. 144.

„res Herrn hat ankündigen lassen, so wie auch seine Rück„kehr in der Herrlichkeit des Vaters, um alles zu verei„nigen, und alles Fleisch des ganzen Menschengeschlechts „wieder aufzuwecken, damit Jesu Christo unserm Herrn „und Gott und Heiland und König nach dem Wohlgefal„len des unsichtbaren Vaters sich jedes Knie beuge im „Himmel, auf Erde, und unter der Erde, und alle Zun„gen ihn bekennen, — damit er auch ein gerechtes Ge„richt über alle halte, und die bösen Geister, die unge„horsamen und abgefallenen Engel, die gottlosen, unge„rechten, zügellosen und lästernden Menschen zum ewigen „Feuer verurtheile, den Frommen hingegen und Heiligen, „die seine Gebote gehalten haben, und in seiner Liebe „beharrt sind, sie mögen das von Anfang gewesen seyn, „oder hernach sich gebessert haben, das Leben, Unver„gänglichkeit und ewige Herrlichteit schenke . . Hierin „stimmt die ganze Kirche überein. Wie nur Eine Sonne „am Himmel leuchtet, so haben die Christen auch nur „Eine Lehre, von der weder die einsichtsvolleren Vorste„her der Kirche abgehen, noch die weniger geübten etwas „weglassen dürfen" 1).

Nach diesem Verzeichniß der wesentlichen Lehren, welche jeder christliche Lehrer beybehalten muß, führt Irenäus viele Gegenstände an, über welche jeder Lehrer frey forschen, und ungestört speculiren darf. "Sie dürfen „den Inhalt des Glaubens nicht verändern, aber sie mö„gen den Sinn der Parabeln aufsuchen, die Anstalten „und Anordnungen Gottes bey dem Menschengeschlecht „erklären, die Langmuth Gottes bey dem Abfall der En-

gel

1) Iren. adv. haer. l. I. c. 10. p. 48. Maff.

„gel und dem Ungehorsam der Menschen erforschen. Sie „mögen untersuchen, warum Ein und derselbe Gott eini„ge Dinge vergänglich, andere ewig, einige himmlisch, „andere irdisch erschaffen habe? Warum Gott, ob er „gleich unsichtbar ist, den Propheten nicht in Einer, „sondern unter mancherley Gestalten sich zeigte? warum „Gott mit dem Menschengeschlechte mehrere Bünd„nisse aufgerichtet habe, und wodurch sich jedes dieser „Bündnisse unterscheide, und warum Gott alles unter den „Unglauben beschlossen habe, daß er sich aller erbar„me? Sie mögen dankbar erkennen, warum der Lo„gos Gottes Fleisch wurde und litt, und warum er erst in „der letzten Zeit und nicht sogleich im Anfang erschienen „sey? Sie mögen das, was von dem Ende der Welt, und „den zukünftigen Dingen in der heil. Schrift gesagt wird, „erklären, und warum Gott die hoffnungslosen Heiden „zu der Gesellschaft und den Hoffnungen der Heiligen auf„genommen habe, vortragen, und erklären, auf welche Art „dieser verwesliche Leib unverweslich werden kann?" 2).

Ueber alle diese Puncte stand es jedem Lehrer frey, unbeschadet seiner Rechtglaubigkeit, sich Vorstellungen nach beßter Einsicht zu bilden. Völlige Einstimmung darüber wurde nicht gefordert. Hingegen der vorherangeführten Kirchenlehre mußte jeder getreu bleiben, wer für einen ächten Christen angesehen seyn wollte. In einer andern Stelle 3) kündigt Irenäus ausdrücklich den Heiden, den Doketen, besonders den Marcioniten und Valentinianern, wie auch den Ebioniten, und den Sectenstiftern, Gottes Gericht

2) Iren. adv. haer. l. I. c. 10. p. 50. 51.

3) Iren. adv. haer. l. IV. c. 33. p. 270.

richt und Verdammniß an. In Ansehung der Ebioniten ist er also schon strenger als Justin der Märtyrer, und man sieht daraus, daß schon damals ein mehreres Gewicht auf die den Ebioniten entgegenstehende Lehre gelegt wurde.

§. 17.

Aus den Schriften des Tertullian können ebenfalls manche Bemerkungen über die Wichtigkeit, welche man einzelnen Lehren beylegte, gesammelt werden. Er beruft sich oft auf die regulam fidei, oder den Inbegriff der von der christlichen Kirche allgemein angenommenen Lehre 1). "Es giebt nur Eine, unveränderliche und unverbesserliche „Regel des Glaubens, nämlich zu glauben an den einzigen allmächtigen Gott, den Schöpfer der Welt, und an „seinen Sohn Jesum Christum, der gebohren aus der „Jungfrau Maria, gekreuziget unter Pontius Pilatus, „am dritten Tage auferweckt von den Todten, aufgenommen ist in den Himmel, der nun sitzet zur Rechten des „Vaters, und einst kommen wird, die Lebendigen und „auch die Todten, indem nämlich alsdann die Auferstehung des Fleisches erfolgt, zu richten." Diesen unveränderlichen Lehrbegriff unterscheidet Tertullian von den Verbesserungen, welche der Paraklet bey den Montanisten vorgenommen habe 2). Weil aber diese Lehre noch nicht hinlängiich schien, um die Gnostiker und den Praxeas, welche beide er mit so vieler Heftigkeit bestritt, zu widerlegen, so führt er sie noch etwas weitläufiger aus: "Wir „glau-

1) (Schüz) Programma de regula fidei apud Tertullianum. Jenae 1781.

2) Tertull. de velandis virgin. c. 1.

„glauben immer, und jetzt noch mehr durch den vollstän„digen Unterricht des Paraklet Einen Gott, doch nach ei„ner solchen Offenbarungsart, die wir Oekonomie nennen, „daß der einige Gott einen Sohn, das Wort (Logos) „habe, der aus ihm hervorgegangen und durch den alles „gemacht ist. Dieser sey von dem Vater in eine Jung„frau gesandt und aus ihr gebohren worden. Er sey „also Gott und Mensch, Gottes und Menschensohn, und „führe den Namen Jesus Christus. Er habe gelitten, er „sey gestorben und begraben nach der Schrift, und aufer„weckt von dem Vater, und in den Himmel aufgenom„men, er sitze zur Rechten des Vaters, und werde kom„men um zu richten die Lebendigen und die Todten, wel„cher dann auch von daher seinem Versprechen gemäß „von dem Vater den heiligen Geist den Paraklet gesandt „hat, um diejenigen zu heiligen, welche an den Vater „und Sohn und heil. Geist glauben" 3). Ganz ähnlich ist eine dritte Stelle, wo Tertullian ebenfalls die regulam fidei vorträgt 4), nur sind darin noch einige Bestimmungen gegen die Gnostiker hinzugesetzt, um zu zeigen, daß derselbe Gott im A. T. wie im neuen sich geoffenbart habe.

§. 18.

Dem berühmten Origenes, der viel Forschungsgeist, aber dabey auch viel Schüchternheit, um ja nicht dem christlichen Glauben zu nahe zu treten, besaß, mußte sehr daran gelegen seyn, eine feste Gränze zu ziehen, wie weit er in seinen Untersuchungen gehen dürfe, ohne von der kirch-

lichen

3) Tertull. adv. Prax. c. 2.

4) de praescript. haeret. c. 13.

lichen Lehre abzuweichen. Deswegen trägt er in der Vorrede zu seinem Werke Περὶ ἀρχῶν 1), die allgemeine Kirchenlehre vor, die er unverändert zum Grunde legen, und nur über das, was in ihr unbestimmt gelassen ist, weitere Forschungen anstellen will. — Aus diesem Abriß sehen wir also, was damals für einen wesentlichen Theil des Glaubens gehalten wurde.

Die apostolische Lehre, von welcher niemand abweichen darf, besteht nach seiner Darstellung in folgenden Stücken:

"Es ist Ein Gott, der alles geschaffen und geordnet, „und die ganze Welt aus nichts hervorgebracht hat. Dieser war von Anfang der Schöpfung der Gott aller Frommen, des Adam, Abel, Seth, Noah, des Abraham, „Moses und der Propheten. Eben dieser Gott sandte „zulezt, wie er durch seine Propheten vorher verheißen „hatte, unsern Herrn Jesum Christum, um zuerst die „Israeliten, und hernach, nach deren Unglauben, auch „die Heiden zu berufen. Eben dieser gerechte Gott und „gütige Vater unsers Herrn Jesu Christi hat das Gesetz, „die Propheten und die Evangelien selbst gegeben, so wie „er auch der Gott der Apostel und sowohl des alten als „des neuen Testaments ist" 2).

„Fer-

1) Opp. t. I. p. 47.

2) Alle diese Bestimmungen, daß Gott der gütige und gerechte Vater Jesu Christi, daß er auch der Gott der Patriarchen, und sowohl des alten als neuen Test. sey, sind den Meinungen der Gnostiker entgegen gesetzt. Solche Gegensätze sind auch in dem folgenden deutlich zu bemerken, und zeigen, auf welchem Wege der Glaube der Christen durch den Widerspruch gegen Gegner immer bestimmter geworden ist.

"Ferner wird gelehrt, daß eben der Christus, der in die Welt gekommen ist, vor aller Creatur aus dem Vater sey gebohren worden. Nachdem er dann bey der ganzen Weltschöpfung dem Vater gedient hatte, (denn durch ihn ist alles gemacht); so hat er zulezt sich erniedriget, und ist Mensch geworden. Er wurde Mensch, da er Gott war, und blieb Mensch, während er Gott war. Er nahm einen Körper an, gleich dem unsrigen, nur mit dem Unterschied, daß er aus einer Jungfrau und von dem heiligen Geiste gebohren war. Dieser Christus ist wahrhaftig gebohren, uud hat wahrhaftig gelitten, und wirklich, nicht aber nur dem Scheine nach, das allgemeine Schicksal der Menschen, den Tod erfahren. Dieser ist wirklich von den Todten auferstanden, und nach seiner Auferstehung mit seinen Schülern umgegangen, und dann aufgenommen worden".

"Dann wird auch gelehrt, daß der heilige Geist Theilhaber der Ehre und Würde mit dem Vater und dem Sohne sey. Bey ihm wird aber nicht genau bestimmt, ob er gebohren oder ungebohren, ob er für einen Sohn Gottes zu halten sey, oder nicht? sondern dieses muß man nach seinen Kräften aus der heiligen Schrift und durch eignes Nachdenken zu erforschen suchen. Daß hingegen dieser heilige Geist einen jeden der Heiligen und Propheten oder Apostel begeistert habe, und daß kein anderer Geist in den Alten, als in denen, die nach Christi Geburt Eingebungen erhalten haben, gewesen sey, das wird in den Kirchen auf das deutlichste gelehrt."

"Hernach wird gelehrt, daß die Seele ihr eignes Wesen und Leben habe, und wenn sie aus dieser Welt weggeht, eine ihrem Verhalten gemäße Vergeltung erhalten,

ten, und also zum ewigen Leben und zur Glückseligkeit gelangen werde, wenn sie sich dessen durch ihre Thaten würdig gemacht hat; daß sie hingegen zu ewigem Feuer und Strafen verurtheilt werden soll, wenn sie durch ihre Laster sich derselben schuldig gemacht hat. — Auch gehört zu der Kirchenlehre, daß einst eine Auferstehung der Todten seyn werde, wo dieser verwesliche Leib unverweslich auferstehen wird."

"Auch das ist durch die kirchliche Lehre bestimmt, daß jede Seele Vernunft, freye Willkühr und Willen besitze; daß sie zu kämpfen habe gegen den Teufel, seine Engel, und andere entgegen wirkende Kräfte, da diese sie mit Sünden zu belasten suchen, wir hingegen, wenn wir recht und vorsichtig leben, uns von ihnen los zu machen bemüht sind. Hieraus läßt sich leicht einsehen, daß wir keiner Nothwendigkeit unterworfen sind, und nicht gegen unsern Willen zum Guten oder Bösen gezwungen werden. Denn wenn wir völlige Freyheit besitzen, so können uns vielleicht einige Kräfte zur Sünde anreitzen, und andere zum Guten behülflich seyn, aber wir werden doch durch keine Nothwendigkeit gezwungen, gut oder böse zu handeln, wie diejenigen sich einbilden, welche die Ursachen der menschlichen Handlungen von der Bewegung der Gestirne herleiten, und also ausser der Freyheit suchen. — Ob aber die Seele durch den Saamen sich fortpflanze, so daß ihre Beschaffenheit und Substanz in dem körperlichen Saamen verborgen läge, oder ob sie einen andern Ursprung habe, und wie dieser Ursprung selbst beschaffen sey, ob sie gezeugt oder ungezeugt, und ob sie von aussen in den Körper hineingethan werde oder nicht, das wird durch die kirchliche Lehre nicht deutlich genug entschieden."

"Von dem Teufel und seinen Engeln und den bösen Kräften sagt die Kirchenlehre, daß sie seyn, was aber und wie sie seyen, erklärt sie nicht völlig deutlich. Die mehresten glauben jedoch, daß der Teufel ein Engel gewesen, und abtrünnig geworden sey, auch viele andere Engel ebenfalls zum Abfall beredet habe, welche dann auch noch jetzt seine Engel genannt werden."

"Weiter ist durch die kirchliche Lehre entschieden, daß diese Welt erschaffen sey, zu einer gewissen Zeit angefangen habe, und wieder in Zerstörung übergehen werde. Was aber vor dieser Welt da gewesen sey, oder was nach der Welt seyn werde, davon haben nicht alle eine völlig deutliche Erkenntniß, weil die kirchliche Lehre darüber nichts entscheidet."

"Die heilige Schrift — so wird ebenfalls gelehrt — ist durch den heiligen Geist geschrieben, und hat nicht blos den Sinn, welcher gleich in die Augen fällt, sondern noch einen andern, der den mehresten verborgen ist, so daß unter der äußern Hülle und den Bildern geheimere und göttliche Lehren versteckt sind. Die ganze Kirche stimmt darin überein, daß das ganze Gesetz geistig sey, daß aber dieser Geist desselben nicht von allen, sondern nur von denen aufgefaßt werden könne, welchen die Gnade des heiligen Geistes Weisheit und Einsicht dazu verleiht."

"Der Name ἀσωματος (unkörperlich) ist in der Schrift ungewöhnlich. Denn die Schrift: Predigt des Petrus, worauf man sich sonst berufen könnte, wird nicht unter die kirchlichen Schriften gerechnet, und rührt weder von Pe-

Petrus, noch von einem andern inspirirten Verfasser her. Es kann aber auch das unkörperlich heißen, was keinen groben, sondern einen feinen Körper hat. Man kann inzwischen fragen, ob nicht die Sache, welche die griechischen Philosophen ασωματην nennen, unter einem andern Namen in der heiligen Schrift vorkomme. Es muß auch untersucht werden, in wie fern Gott körperlich genannt werden könne, ob er in einem gewissen Betracht eine Gestalt habe, oder ob er von einer ganz andern Natur als die Körper sey. Denn in der kirchlichen Lehre wird dieses nicht klar entschieden. Eben dieses muß auch von Christo und dem heiligen Geist untersucht werden, auch von allen Seelen und vernünftigen Wesen."

"Die kirchliche Lehre enthält auch, daß es Engel und gute Kräfte gebe, welche Gott dienen, um das Wohl der Menschen zu befördern, aber wann sie erschaffen sind, und welche Natur sie haben, wird nicht klar entschieden. Eben so wenig wird klar gelehrt, ob die Sonne, der Mond und die Sterne beseelt sind, oder nicht."

Diesem Abriß der Kirchenlehre fügt Origenes die Bemerkung bey, daß jeder, der eine vollständige und zusammenhängende Abhandlung der Glaubenslehre liefern wolle, diese ausgemachten Sätze zum Grunde legen, über das darin unbestimmt gelassene aus der Schrift, oder durch richtige Folgerungen, weiter nachforschen, und auf diese Art ein System errichten müsse.

Diese Stelle des Origenes verdiente es, daß sie hier ganz eingerückt wurde, weil sie es sichtbar macht, wie viel man damals als wesentliches Stück des christlichen Glaubens ansah, und wie viel hingegen der eigenen Einsicht und Freyheit der Christen überlassen wurde.

Mit

Mit der Zeit wurden dann mehrere Bestimmungen eingeführt. Die Lehre von dem Chiliasmus, die anfänglich sogar die herrschende gewesen war, wurde am Ende des dritten Jahrhunderts als ein nicht wenig bedenklicher Irrthum bestritten. Die Streitigkeiten, welche Noet und Sabellius mit ihren Gegnern führten, veranlaßten, daß auch in der Trinitätslehre nähere Bestimmungen allgemeiner wurden. Doch diese Veränderungen der Urtheile über die Wichtigkeit einzelner Lehrartikel werden im folgenden bey der historischen Entwickelung dieser Artikel ausgeführt werden.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte des Kanons des alten Testaments unter den Christen der drey ersten Jahrhunderte.

§. 19.

Die Geschichte des alttestamentlichen Kanons unter den Christen ist noch nie mit Ausführlichkeit und Vollständigkeit bearbeitet worden. Nur haben Semler (in seiner Abhandlung von freyer Untersuchung des Kanons) und Corodi (in dem Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons 2 B. 1te Abtheilung) einige Beyträge dazu geliefert.

§. 20.

Den Ursprung und die Bildung des alttestamentlichen Kanons, wie auch die Schicksale, welche er bey den Juden hatte, zu beschreiben, liegt ausser den Gränzen die-

ser Geschichte 1). Wir setzen also hier als bekannt voraus, daß der judische Bibelkanon nach dem babylonischen Exil gebildet, und für Palästina als geschlossen angesehen wurde. Das letzte wird durch das Zeugniß des Josephus bestätigt, welchem zufolge den nach den Zeiten des Artaxerxes Longimanus abgefaßten Schriften nicht ein gleicher Werth mit den früheren beygelegt, und ihnen keine Stelle in der Sammlung der heiligen Bücher gegeben wurde 2).

§. 21.

Daß die Juden in Palästina zu der Zeit Jesu dieselben Bücher zu ihrem Kanon gerechnet haben, welche wir noch jetzt in unsrer hebräischen Sammlung des A. T. finden, ist durch die vortrefflichen Eichhornischen Untersuchungen wohl zur Gewißheit gebracht worden. Ob hingegen der Kanon der ägyptischen Juden mit dem Palästinensischen übereinstimmend gewesen sey, oder mehrere Bücher als dieser, z. B. das Buch der Weisheit, des Sirachiden u. a. umfaßt habe, läßt sich zwar nicht mit Sicherheit entscheiden, doch ist das letzte wahrscheinlicher. Denn es bleibt unerklärbar, wie die christlichen Lehrer, z. B. der belesene Clemens von Alexandrien, eine so große Hoch-

ach-

1) Untersuchungen hierüber sind angestellt, in J. G. Eichhorn Einleitung in das A. T. 1 B. — in (Nachtigalls) Fragmenten über die allmählige Bildung der den Israeliten heiligen Schriften im Henkischen Magazin 2. 4. 5. Bd. — in Eckermanns theol. Beyträgen 5 Bd. 1 St. — in Cameyer's theologischen und kritischen Versuchen Stuttgard 1794. S. 15 ff.

2) Joseph. contra Apion. l. I. c. 8.

achtung für die so genannten Apokryphen haben konnten, wenn sie nicht ihnen von den griechischen Juden als Theile des A. T. wären überliefert worden. Die wichtigste Einwendung dagegen, daß Philo, welcher zu Alexandrien lebte, und mit den griechischen Apokryphen schwerlich unbekannt war, doch keine andere als die zum hebräischen Kanon gehörigen Bücher anführe, ist vielleicht nicht unauflöslich. Denn da Philo nirgends ein Verzeichniß der kanonischen Bücher gegeben hat, und auch den Daniel, den Prediger und das Hohelied nicht erwähnt, so ist sein bloses Stillschweigen von gewissen Büchern noch kein sicherer Beweis, daß er sie verworfen habe. Wenn aber auch ein Gelehrter wie Philo einen Unterschied zwischen den ursprünglichen hebräischen Religionsschriften und den nachher in Aegypten hinzugekommenen Büchern gemacht, und deswegen die letzten mit einem Verachtung bezeugenden Stillschweigen übergangen hätte; so läßt sich daraus nicht schliessen, das Urtheil dieses einzelnen Gelehrten sey auch die herrschende Meinung der ägyptischen Juden gewesen.

Es dürfte daher wohl eine nicht unwahrscheinliche Vermuthung seyn, wenn man die Bildung des ägyptischen Bibelkanons auf folgende Art vorstellt. Anfangs hatten und schätzten die Juden in Aegypten nur diejenigen Schriften, welche sie aus Palästina mitgebracht hatten, und die nun nach und nach in die griechische Sprache übersetzt wurden. So wie die Denkungsart der ägyptischen Juden an ihrem neuen Wohnorte durch mancherley Ursachen verändert wurde, und viel von ihrem Nationalgeiste verlor, so brachten die veränderten Bedürfnisse und Denkungsart neue Schriften hervor, die man anfangs wohl von den heiligen Schriften unterschied, dann aber

all=

allmählich mit diesen in eine Classe zu setzen anfieng, bis sie zu Einer Sammlung mit ihnen zusammenwuchsen. Vielleicht konnte auch die Eifersucht der griechischen Juden gegen die hebräischen etwas hierzu beytragen, und bey den ersten den Wunsch hervorbringen, die letzten durch einen noch vollständigern Kanon zu übertreffen.

§. 22.

Jesus, welcher unter den Palästinensischen Juden lehrte, bediente sich der Aussprüche des A. T. sehr häufig nicht blos zur Widerlegung seiner jüdischen Gegner, sondern auch seine vertrauten Schüler machte er auf die Uebereinstimmung seiner Lehre und Schicksale mit den ältern Religionsschriften aufmerksam (Luc. 24. 44.). Er bezeichnet diese Bücher mit dem allgemeinen Namen das Gesetz, die Propheten und Psalmen, ohne sie namentlich alle anzuführen, welches auch damals, wo jedermann wußte, welche Bücher darunter zu verstehen seyen, unnöthig gewesen wäre. Eben so citirten die Schüler Jesu, die Verfasser des N. T., häufig Stellen des A. T., aber ohne ein Verzeichniß der Theile desselben zu geben. Mehrentheils sind zwar ihre Anführungen aus unsern kanonischen Schriften, aber die Verfasser nehmen doch auch auf so genannte Apokryphen Rücksicht, und wenn anders Matth. 27. 9. und Jac. 4. 5. hierher gezogen werden dürfen, so bedienen sie sich bey den letzten keiner andern Citationsart als bey den übrigen. Ueberhaupt konnten die Christen im N. T. keine Bestimmung finden, welche Bücher zu dem jüdischen Kanon gehörten.

Da die christliche Lehre gewissermaßen auf das Judenthum gepropft wurde, da sie von den Juden zu den

Heiden übergieng; so mußte das A. T. auch für die Christen ein wichtiges Buch werden. Christus und die Apostel hatten es ja häufig gebraucht und empfohlen, auch Beweise daraus geführt. In ihm waren, wie wenigstens die damaligen Christen den Aeußerungen Jesu und der Apostel gemäß annahmen, herrliche Weissagungen von Christo und seinem Reiche enthalten. Da auch die Bücher des N. T. im Anfange des Christenthums noch nicht geschrieben waren, und nachher, als sie geschrieben waren, den christlichen Gemeinden doch nur allmählich bekannt wurden; so war es natürlich, daß die Christen, da der mündliche Unterricht, den sie erhielten, wohl mehrentheils nur kurz war, sich an das A. T. hielten, und aus ihm ihre Kenntnisse zu erweitern suchten.

§. 23.

Und welche Bücher desselben nahmen sie an? Den hebräischen Originaltext konnten sie aus Mangel an Sprachkenntniß nicht gebrauchen. Dagegen war die alexandrinische Uebersetzung schon von den Aposteln gebraucht, und dadurch für die Christen geheiligt worden. Sie stand in einem desto höhern Ansehen, weil von ihr die Meinung herrschte, daß sie durch ein ausgezeichnetes Wunder vermöge einer göttlichen Eingebung sey verfertiget worden, die sogar Philo und Josephus, ohne einen Zweifel dagegen zu äußern, vortragen. So war es kein Wunder, daß diese Version allgemein von den Christen gebraucht wurde, und daß man auch bey Uebersetzungen, z. B. bey der lateinischen, die schon früh verfertiget ward, sie allein zum Grunde legte. Da ihr nun mehrere Bücher beygefügt waren, welche in der hebräischen Sammlung sich nicht befanden, so wurden auch diese von den Christen

sten ohne Bedenken als Theile des A. T. angesehen und angeführt. Bey fast allen Kirchenlehrern in diesem Zeitalter finden wir daher die so genannten apokryphischen Bücher nicht nur citirt, sondern auch so citirt, daß man sieht, sie seyen von ihnen in einen gleichen Rang mit den übrigen Schriften des A. T. gesetzt worden.

In dem Briefe des Barnabas wird eine Stelle aus dem 4 Buch Esra mit den Worten λεγει κυριος angeführt 1).

Hermas bezieht sich auf ein Buch Eldam und Modal, zweyer Männer, welche in der Wüste geweißagt haben sollen 2).

Irenäus citirt das Buch Baruch unter dem Namen des Propheten Jeremias 3). Er schreibt die Geschichte von dem Bel zu Babel 4) und von der Susanna dem Propheten Daniel zu 5). Nach dem Zeugniß des Eusebius hat er in einer nun verlornen Schrift das Buch der Weisheit des Salomon angeführt, und Beweisstellen daraus hergenommen 6). Daß Irenäus auch das vierte Buch Esra annahm, läßt sich daraus schließen, weil

1) Pattr. App. Vol. I. p. 38. Das vierte Buch Esra rührt entweder von einem christlichen Verfasser her, da mehrere Stellen darin ganz christliche Ideen verrathen, oder man muß annehmen, daß diese Stellen wie Cap. 2, 47, C. 7, 28. Interpolationen eines Christen seyen.

2) Past. Vis. 2. p. 77.

3) Adv. haer. l. V. c. 35. p. 335.

4) l. IV. c. 5. p. 232.

5) l. IV. c. 35. p. 265.

6) Euseb. l. V. c. 26.

weil er die Erzählung darin (Cap. 14.) von der durch göttliche Eingebung von Esras bewirkten Wiederherstellung der biblischen Bücher, treuherzig nacherzählt 7).

§. 24.

Einen häufigen Gebrauch von den Büchern, die blos in der griechischen, nicht in der hebräischen Bibel stehen, machte Clemens von Alexandrien, wie schon Eusebius bemerkt 1), und wie sich das auch in seinen hinterlassenen Schriften hinlänglich zeigt. Er citirt eine Stelle aus dem vierten Buche des Esras mit den Worten: "Es sagt Esras der Prophet" 2). Das Buch des Tobias wird von ihm zu der γραφη gerechnet 3). Mitten unter mehreren Stellen des A. T. und ohne es von diesen zu unterscheiden wird das Buch Judith angeführt 4). Das Buch der Weisheit rechnet nicht nur Clemens zu der γραφη 5), sondern es wird auch ausdrücklich von ihm dem Salomon zugeschrieben 6), und erhält sogar den ehrenvollen Namen der göttlichen Weisheit 7).

Das Buch des Sirachiden wird ebenfalls zu der γραφη gerechnet 8); und ein sehr häufiger Gebrauch von ihm

7) Adv. haer. l. III. c. 21. p. 216.
1) Hist. eccl. l. VI. c. 13.
2) Stromat. l. III. p. 556.
3) Strom. l. II. p. 503. et l. VI. p. 791.
4) Strom. l. II. p. 447.
5) Strom. l. V. p. 714.
6) Strom. l. VI. p. 795.
7) Strom. l. IV. p. 609.
8) Paedag. l. I. p. 139.

ihm gemacht. Aus dem Buche des Baruch wird eine Stelle mit den Worten angeführt: "(der Herr) preist die Klugheit durch den Jeremias", und gleich darauf: "(Der Pädagog) ermuntert durch den Jeremias." Eben diese Schrift des Baruch wird an einem andern Orte θεια γραφη genannt 9).

In den Eklogen, bey denen es aber zweifelhaft ist, ob sie von Clemens herrühren, wird auch der Gesang der drey Männer im feurigen Ofen zu den γραφαῖς gezählt 10).

Aus diesen Citaten erhellt, daß Clemens die so genannten apokryphischen Bücher gerade auf eben die Art anführt, und Beweise aus ihnen hernimmt, wie er sonst bey den übrigen Schriften des A. T. thut. Daß er einen Unterschied zwischen beiden gemacht habe, davon ist keine Spur sichtbar.

§. 25.

Fast eben so ist es mit Tertullian. Das Buch Baruch ist ihm eine Schrift des Jeremias 1), das Buch der Weisheit eine Schrift des Salomo 2). Eine Stelle aus dem Sirachiden wird mit der allgemeinen Citationsformel der Bibel, sicut scriptum est, ohne einige Unterscheidung angeführt 3). Merkwürdig aber ist besonders das Urtheil Tertullians über das Buch Henoch, weil zugleich seine

9) Paedag. l. I. p. 152. l. II. p. 189.
10) ib. p. 989.
1) Scorpiace c. 8.
2) De praescript. haer. c. 7.
3) Exhortatio cast. c. 2.

seine Meinung über den Kanon überhaupt dadurch deutlicher wird. "Ich weis, sagt er, daß das Buch des Henoch von einigen nicht angenommen wird, weil es auch in der Sammlung der jüdischen Religionsschriften (armarium Judaicum) keine Stelle bekommen hat. Ich vermuthe, sie haben nicht glauben können, wie eine vor der Sündfluth herausgegebene Schrift bey der nachher erfolgten allgemeinen Zerstörung des Erdkreises habe können erhalten werden. Konnte sie aber nicht dem Noah als einem Enkel des Henoch überliefert und von diesem aufbewahrt seyn? Wenn dies etwa Schwierigkeiten hätte, konnte nicht Noah im Geist die durch die Sündfluth untergegangene Schrift wieder herstellen, wie Esras die ganze Sammlung der jüdischen Schriften (omne instrumentum Judaicae literaturae) wieder hergestellt hat. Da Henoch in derselben Schrift von dem Herrn gepredigt hat, so dürfen wir nichts verwerfen, was auf uns Beziehung hat. Wir lesen ja, daß jede zur Erbauung brauchbare Schrift von Gott eingegeben sey. Von den Juden mag sie wohl eben deswegen, wie andere Schriften, die von Christo reden, seyn verworfen worden. Es ist kein Wunder, wenn sie einige Schriften, die von ihm handeln, nicht annehmen, da sie ihn selbst, als er vor ihrem Angesicht redete, nicht angenommen haben. Auch hat das Buch Henoch das Zeugniß des Apostels Judas vor sich" 4). Aus dieser Stelle Tertullians läßt sich sein Urtheil über den Kanon ohne Mühe erkennen. Daß eine Schrift in der Sammlung der Juden fehlte, war für ihn kein Grund sie auszuschließen. Wenn sie nur brauchbar zur Erbauung war, so galt sie ihm für göttlich.

Cy-

4) De cultu feminarum l. I. c. 3.

Cyprian widmet ebenfalls den so genannten Apokryphen eben die Hochachtung, die er gegen die andern Bücher des A. T. bezeugt. Das Buch Baruch führt er unter dem Namen des Jeremias an 5), und noch einmal mit den Worten: Per Jeremiam eadem spiritus sanctus suggerit et docet, dicens 6). Die Geschichte vom Bel wird als ächte Begebenheit aus dem Leben Daniels angezogen 7). Das Buch des Tobias wird mit dem ehrenvollen Zusatz erwähnt: Scriptura divina instruit, dicens 8). Doch an einem andern Orte scheint Cyprian zweifelhafter davon zu reden: Non sic ista proferimus, ut non, quod Raphael Angelus dixit, veritatis testimonio comprobemus 9). Auch citirt Cyprian die zwey Bücher der Maccabäer, den Sirachiden und die Weisheit häufig, die letzte einmal mit der Formel: Per Salomonem spiritus sanctus ostendit 10). Auch führt er die Stelle 3 Esr. 4, 38-40 unter Esras Namen an 11).

§. 26.

Bey den übereinstimmenden Zeugnissen der berühmtesten Kirchenlehrer kann wohl nicht gezweifelt werden, daß die Christen der damaligen Zeit die so genanten Apokryphen, als das Buch des Sirachiden, die Bücher der Maccabäer, die Weisheit des Salomo und andere zu der Sammlung

5) Adversus Jud. l. II. p. 35. ed. Brem.
6) De orat. domin. p. 141.
7) De exhortatione Martyrii p. 178.
8) De orat. domin. p. 153.
9) De opere et eleem. p. 199.
10) Exhortat. Martyr. p. 182.
11) Ep. 74. p. 215.

lung der heiligen Schriften rechneten. Aber nun finden wir auch eine ganz andere Aufzählung der Bücher des A. T., die mit dem hebräischen Kanon übereinstimmt, und wodurch die Apokryphen ausgeschlossen werden. Von Melito, Bischoff zu Sardes im zweyten Jahrhundert, hat uns Eusebius ein Verzeichniß der alttestamentlichen Bücher aufbehalten 1), das hier eine Stelle erhalten muß.

Melito an seinen Bruder Onesimus.

"Da du aus Hochschätzung der Religion öfters verlangt hast, Auszüge aus dem Gesetz und den Propheten von unserm Erlöser und ganzen Glauben zu erhalten, und von den alten Büchern die Zahl und Ordnung genau zu erfahren; so war ich bemüht, dies zu bewerkstelligen. Denn ich kenne deinen Eifer für den Glauben, und deine Lernbegierde in der Religion, daß Du, um Deine Seeligkeit bemüht, aus Liebe zu Gott diese Dinge allen andern vorziehst. Als ich daher in den Orient gereist und an den Ort gekommen war, wo alles dies gepredigt worden und geschehen ist; so benutzte ich die Gelegenheit, die Bücher des A. T. genau kennen zu lernen, und übersende Dir von ihnen das angefügte Verzeichniß. Sie führen nämlich folgende Namen: Fünf Bücher von Moses, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Jesus Nave, die Richter, Ruth, vier Bücher der Könige und zwey der Chronick; die Psalmen Davids, die Sprüche des Salomo, welche auch die Weisheit heißen, der Prediger, das Hohelied, Hiob, die Propheten, Jesaias, Jeremias, die zwölf in einem „Buch

1) Euseb. l. IV. c. 26.

„Buche, Daniel, Ezechiel, Esdras. Aus ihnen habe ich „Auszüge gemacht, die in sechs Bücher eingetheilt sind.“

Ueber diese Stelle des Melito lassen sich folgende Bemerkungen machen.

1) Das Verzeichniß des Melito enthält, wie Eusebius ausdrücklich bemerkt, nur die ομολογουμενας γραφας die allgemein angenommenen Bücher. Schon hieraus erhellt, daß es auch γραφας αντιλεγομενας Bücher die Widerspruch fanden, gab, und daß man, wenigstens zu der Zeit des Eusebius, nicht ganz einig darin war, wie viele Bücher zum A. T. gerechnet werden müßten.

2) Melito hat sein Verzeichniß nach Nachrichten verfertigt, die er in Palästina eingezogen hatte. Es enthält also den Palästinensischen Kanon, und es läßt sich aus ihm keineswegs schließen, daß man den nämlichen auch in andern Ländern, und christlichen Gemeinden gehabt habe.

3) In dem Verzeichniß des Melito fehlen das Buch Esther und das des Nehemias. Wie Eichhorn vermuthet, werden die letzten zwey Bücher unter dem Namen des Esras mit begriffen. Man könnte aber mit Recht die Richtigkeit dieser Vermuthung deswegen bezweifeln, weil in diesem Falle Melito, eben so, wie er bey den kleinen Propheten thut, es bemerkt haben würde, daß er mehrere Bücher für Eins rechne. Auch Origenes bemerkt es jedesmal ausdrücklich, wenn er so zählt. Noch weniger als Nehemias kann das Buch Esther unter Esras begriffen werden, da ihr Inhalt gar keine Veranlassung gibt, sie zusammen zu rechnen. Sollte man nicht lieber

anneh-

annehmen, die von Melito übergangenen Bücher seyen von einigen Juden bezweifelt, und aus ihrer Sammlung ausgelassen worden, so daß Melito sie bey denen, von welchen er seine Nachrichten einzog, nicht fand?

4) Die ganze Art, wie Melito in seinem Briefe sich ausdrückt, gibt zu erkennen, daß man in den christlichen Gemeinden keine volle Gewißheit hatte, welche Bücher zu dem A. T. gezählt werden müßten, und daß Melito durch sein Verzeichniß seinem Freunde eine merkwürdige und wichtige Neuigkeit mitzutheilen glaubte.

§. 27.

Auf das Verzeichniß des Melito folgt ein anderes von Origenes, das Eusebius ebenfalls in seine Kirchengeschichte eingerückt hat 1).

"Bey der Erklärung des ersten Psalms liefert Ori„genes ein Verzeichniß der heiligen Schriften des A. T. „mit folgenden Worten: Man muß wissen, daß zufolge „der Aussage der Hebräer, zwey und zwanzig zum Ka„non gehörige Bücher (ἐνδιαθήκοι βίβλοι) sind. Ihre Zahl „nämlich kommt gerade mit der Zahl ihrer Buchstaben „überein. Diese Bücher sind nach den Hebräern folgende: „Das Buch, das bey uns Genesis, bey den Hebräern „aber von seinem Anfang Bresith d. h. im Anfang, die „Ueberschrift führt; Exodus, Valesmoth, das heißt die „Namen; Levitikus, Vikra, d. h. und er rief; Numeri, „Ammesphekodim: Deuteronomium, Elle Debbarim, „d. h. das sind die Worte; Jesus der Sohn Nave, Jo„schu

1) Hist. eccl. l. VI. c. 25.

„schue Ben Nun; die Richter und Ruth, bey ihnen zu„sammen in Einem Buch Sopheum; das erste und zwey„te Buch der Könige, welche bey ihnen Ein Buch Sa„muel, d. h. der berufene Gottes ausmachen; das dritte „und vierte Buch der Könige ebenfalls zu Einem Buch „vereinigt: Vammelech David, d. h. und der König Da„vid; das erste und zweyte Buch der Chronik in Einem „Buch, Dibre Ajamim, d. h. Tagebücher. Das erste „und zweyte Buch des Esras in Einem, Ezra, d. h. der „Helfer; das Psalmbuch, Sepher Thillim; Salomons „Sprüche, Misloth; der Prediger, Koheleth, das Ho„helied, Sir Hassirim, Esajas, Jesaja; Jeremias mit „den Klagliedern und dem Brief in Einem Buche, Je„remia; Daniel, Daniel; Ezechiel, Jeezkel; Hiob, „Job; Esther, Esther Außer diesen sind noch die Bü„cher der Maccabäer, welche den Titel führen: Sarbeth „Sarbane El."

§. 28.

Dieses wichtige Verzeichniß bietet Stoff zu mehreren Bemerkungen dar.

1) Origenes hat es, wie er selbst ausdrücklich versichert, aus den Aussagen der Juden geschöpft. Die sogenannten apokryphischen Bücher werden nicht nur übergangen, sondern die Bücher der Maccabäer bestimmt von der Sammlung ausgeschlossen.

2) Es fehlen zwar in diesem Verzeichniß die kleinen Propheten, aber ganz gewiß nur durch einen in die Handschriften des Eusebius eingeschlichenen Schreibfehler. Denn ohne sie mitzuzählen würde die von Origenes selbst be-

bestimmte Zahl der zwey und zwanzig Bücher nicht heraus- kommen. Auch ist in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus das Buch der 12 Propheten ausdrücklich an- gegeben.

3) Origenes zählt den Brief des Jeremias, der sonst das Buch Baruch heißt, mit. Daß dieses ein bloßer auf nichts gegründeter Irrthum des Origenes gewesen sey, ge- traue ich mir nicht zu behaupten. Vielleicht widmeten gerade die Juden, von denen Origenes seine Nachrichten einzog, dem Buche des Baruch eine Hochachtung, in wel- chem es bey dem übrigen Theile der jüdischen Nation nicht gestanden hat.

4) Ungeachtet Origenes in dem eben angeführten Verzeichniß mehrere Bücher von dem A. T. ausschließt, die von den Christen sonst dazu gerechnet wurden, so scheint er doch in seinen übrigen Schriften nach ganz andern Grundsätzen zu urtheilen. Zwar verwirft er in den Büchern gegen den Celsus das Buch Henoch 1), ob er gleich an einem andern Orte zweifelnd davon spricht 2). Allein die Bücher der Maccabäer gebraucht er auf eine Art, die ihnen kanonisches Ansehen zuzueignen scheint: Vt ex scripturarum auctoritate hoc ita se habere credamus, audi quoque in Maccabaeorum libris 3). Die Erzählung von der Susanna vertheidigt er in einer besondern Schrift gegen den Julius Africanus, der sie vernünftig für eine Erdichtung erklärt hatte, und behauptet bey dieser Ge- legenheit, die Christen dürften ihre Uebersetzungen nicht gegen

1) Contra Celsum l. V. § 54 Opp. t. I. p. 619.

2) Comment. in Ioh. Opp. t. IV. p. 142.

3) De Princip. l. II. c. 1. p. 79. Opp. t. I.

gegen die Handschriften der Juden aufgeben, und die Vorsteher der Juden hätten wohl manche Stücke deswegen aus ihrem Kanon herausgeworfen, weil sie für ihre Nation schimpflich wären 4). Die Vorsehung werde gewiß dafür gesorgt haben, daß die Christen diese Bücher richtig hätten, und nicht den Juden dadurch zu schmeicheln brauchten, daß sie deren Exemplare zum Muster nähmen. In eben dieser Schrift bemerkt Origenes, daß die Juden zwar das Buch Tobias und Judith nicht hätten, selbst nicht einmal unter ihren apokryphischen hebräischen Schriften, daß aber die christlichen Gemeinden sich dennoch derselben bedienten 5). Von dem Buche der Weisheit fällt er ein schwankendes Urtheil: Wir finden das nicht in den kanonischen Schriften ausser in dem Buche der Weisheit, das dem Salomo zugeschrieben wird, welches jedoch nicht bey allen in Ansehn steht 6). Das Buch des Sirachiden wird als γραφη angeführt 7).

Offenbar bleibt also Origenes in seinen Urtheilen über die kanonischen Bücher des A. T. sich nicht durchgängig gleich. Diese Ungleichheit läßt sich nicht anders erklären, als daß entweder Origenes nicht immer mit sich selbst einig gewesen sey, und ob er gleich die Beschaffenheit des jüdischen Kanons kannte, doch gezweifelt habe, ob nicht aus ihm einige Bücher herausgefallen wären, oder daß er aus der ihm ohnehin eignen Schüchternheit der herrschenden Denkungsart seiner Zeitgenossen, und der Gewohnheit der christlichen Gemeinden nachgegeben, und man-

4) Opp. tom. I. p. 12. seqq. 5) p. 26.

6) Prolog. in Cant. Opp. t. III.

7) Contra Cels. l. VIII. Opp. t. I. p. 778.

manche Bücher als kanonisch angeführt habe, von welchen er doch selbst eine andere Ueberzeugung hatte, die er dann zuweilen freyer äußerte. Das letzte muß besonders um desto wahrscheinlicher scheinen, weil man auch in andern Fällen so viele Beweise der feinen Schonung entdeckt, welche Origenes gegen die eingeführte Kirchenlehre seines Zeitalters bezeigt 8).

§. 29.

Den bisher aus den christlichen Schriftstellern der ersten drey Jahrhunderte gesammleten Zeugnissen füge ich nun zum Schluß einige allgemeine Resultate und Bemerkungen bey.

1) Die hebräischen Juden bedienten sich des Originaltextes, und die hellenistischen Juden der Alexandrinischen Uebersetzung des A. T. Die letzten scheinen einige Bücher mehr zum Kanon gerechnet zu haben, als die ersten, obgleich es den Anschein hat, daß auch bey den palästinensischen Juden über das Buch Baruch und das Buch Esther Zweifel gehegt wurden, die aber endlich zum Nachtheil der ersten, und zum Vortheil der zweyten Schrift entschieden wurden. Allmählich faßten auch die Juden überhaupt eine Abneigung gegen die alexandrinische Version, welche sie in den Händen der Christen sahen; auch die hellenistischen Juden hielten sich näher an den hebräischen Urtext, aus welchem Aquilas, Theodotion und Symma-

8) Origenes erklärt auch selbst, daß er in dem Urtheil über die Apokryphen des A. T. sich nicht von dem Urtheil seiner Vorgänger zu entfernen wage. Prooem. in Cant. Opp. t. III. p. 36.

machus neue Uebersetzungen verfertigten. Wenn also auch zwischen den hellenistischen und hebräischen Juden eine Verschiedenheit des Kanons statt fand; so ist doch diese allmählich verschwunden, und alle Juden sind, so viel wir wissen, wieder zu dem alten palästinensischen Kanon zurückgekehrt. Vielleicht lag die Ursache hiervon in der Zerstörung des jüdischen Staates, wodurch die hebräischen Juden aus ihrem Vaterland ausgestreut mit den griechischen Juden zu Einer Gesellschaft zusammenschmolzen, und bey diesen ihre Meinung über den Kanon einführten. Doch sind dieses Vermuthungen, die sich nicht zur historischen Gewißheit erheben lassen.

2) Die Christen waren nicht ganz einig darin, welche Bücher zu dem A. T. gehörten. Ueber die 22. von Josephus und Origenes aufgezählten Bücher war völlige Uebereinstimmung unter ihnen, aber die Verschiedenheit bestand darin, ob noch einige andere Bücher, welche die hebräischen Juden nicht hatten, z. B. der Sirachide, die Weisheit des Salomo für kanonisch zu halten seyen. Die herrschende Meinung der Kirchen, und das Urtheil der meisten Kirchenlehrer war diesen Büchern günstig, und man bemerkt keinen Unterschied, der zwischen ihnen und den übrigen Schriften des A. T. gemacht worden sey. Die Unkunde der hebräischen Sprache, die Abneigung der Christen von den Juden zu lernen, und die übergroße Hochschätzung der alexandrinischen Version waren die Ursachen dieser Meinung. Die neuere katholische Kirche hat also nicht Unrecht, wenn sie bei ihrem Urtheil über den Kanon des A. T. sich auf die Uebereinstimmung mit der ältern christlichen Kirche beruft. Sie hat aber Unrecht, wenn sie aus dieser Uebereinstimmung einen Beweis für die

Wahrheit ihrer Meinung hernehmen will, da die Christen der drey ersten Jahrhunderte bey ihrem Mangel an Sprachkenntniß und Kritik unmöglich gültige Richter hierin seyn können, und da gerade die wenigen sachkundigen Männer unter ihnen die gewöhnliche Meinung verließen, und die entgegengesetzte annahmen.

3) Wenn gleich der große Haufe der Christen und die meisten Kirchenlehrer die sogenannten Apokryphen zu dem Kanon rechneten; so gab es doch einige gelehrte Männer, welche genauere Untersuchungen darüber anstellten. Diese glaubten keinen sicherern Weg zur festen Bestimmung des Kanons einschlagen zu können, als wenn sie sich an die Juden wendeten, als an die, von denen die Christen des A. T. empfangen hätten. Sie befragten also die Juden, und gaben aus den Berichten derselben Verzeichnisse des A. T., durch welche die von uns sogenannten apokryphischen Bücher ausgeschlossen wurden. Das thaten Melito und Origenes. Die richtigern Bestimmungen über den Kanon, die sie vortrugen, scheinen jedoch keinen beträchtlichen Einfluß gehabt zu haben, um den kirchlichen Gebrauch jener apokryphischen Bücher abzuändern.

4) Nach den Zeiten des Origenes zeigt sich eine Verschiedenheit in den Urtheilen der griechischen und der abendländischen Kirche. Die griechischen Kirchenlehrer schätzten und gebrauchten die Schriften des Origenes. Er hatte durch seine Hexapla den Unterschied zwischen den Büchern, die einen hebräischen Urtext hatten, und zwischen denen, welche blos in der griechischen Sprache vorhanden waren, recht sichtbar gemacht. Daher neigten sich die griechischen

Lehrer

Lehrer zur Verwerfung der blos griechisch vorhandenen Bücher, wie man aus einzelnen Urtheilen des Eusebius, und den Verzeichnissen des Athanasius, Gregor von Nazianz und des Epiphanius sieht. In der abendländischen Kirche waren Hilarius von Poitiers, und Hieronymus, welche beide den Origenes fleißig lasen und ausschrieben, gleicher Meinung. Hingegen die ganze übrige lateinische Kirche, die von den Schriften des Origenes und besonders seiner Hexapla wenig wußte, blieb bey ihrer vorigen Meinung, welche von der Kirchenversammlung zu Carthago und den römischen Bischöffen bestätigt und dadurch im Abendlande gesetzmäßig wurde. Doch die nähere Entwickelung hiervon gehört in die folgende Periode.

Dritter Abschnitt.

Geschichte des Kanons des neuen Testaments.

---

§. 30.

Die vornehmsten Schriften:

The Credibility of the Gospel History by Nathanael Lardner. Part. I. Vol. 1. et 2. ed. 3. Lond. 1741. Part. II. Vol. 1-12. London. 1740-55. Dann A Supplement to the first Book of the second Part of the Credibility, oder auch unter dem Titel: A History of the Apostles and Evangelists Writers of the New Testament. ed. 2. Lond. 1760. 3 Voll. 8. Eine deutsche Uebersetzung dieses Werks von Bruhn und Heilmann ist zwar angefangen, aber nicht vollendet worden. Sie begreift nur den ersten Theil und

 acht

acht Bände des zweyten Theils von dem Original, und ist zu Berlin und Leipzig 1750 und 1751. 5 Bde. in 8 herausgekommen. Der Fleis, den Lardner im Sammeln angewendet hat, verdient Lob, und alle nachherigen Schriftsteller über diese Materie haben vornehmlich aus ihm geschöpft. Nur vermißt man bey dem überfleißigen Sammler sorgfältige Auswahl und eignen freyern Untersuchungsgeist. Einen kurzen brauchbaren Auszug aus Lardners bändereichem Werk hat Leß geliefert: Ueber Religion, ihre Geschichte, Wahl und Bestätigung von G. Leß. Zweyte Auflage, Göttingen 1786. 1 Th. S. 500 ff.

Johann Salomo Semler's Abhandlung von freyer Untersuchung des Kanons. Halle 1771-1775. 4 Bde in 8. Besonders gehört des dritten Bandes erstes Stück hierher. Viele treffende Bemerkungen, wie man sie von dem scharfsinnigen Geist eines Semler's erwarten kann, sind in diesem Buch ausgestreut, und manche neue Aussichten eröffnet, nur weder geordnet, noch bestimmt dargestellt, auch durch die ermüdende Schreibart zuweilen verdunkelt. Nicht weniger gehören hierher Semler's Vorrede und Zusätze zu der Uebersetzung von Townson's Abhandlungen über die 4 Evangelien. Leipz. 1783.

Christiani Friderici *Schmidii Historia antiqua et vindicatio canonis sacri veteris et novi Testamenti*, libris II. comprehensa. Lipsiae 1775. Schmid suchte Semler's Behauptungen zu widerlegen; allein seine Urtheile sind oft einseitig und oberflächlich. Die historischen Zeugnisse sind sorgfältig, jedoch fast ganz nur aus Lardner gesammelt, und ohne Kritik hingestellt.

Ver-

Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons (von H. Corodi). Zweytes Bändchen, welches Beleuchtungen der Geschichte des christlichen Kanons enthält. Halle 1792. Der Verfasser folgt größtentheils Semler's Ideen, welche er richtig aufzufassen, deutlicher darzustellen und weiter zu verfolgen weis.

Beyträge zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons von Christian Friedrich Weber. Tübingen 1791.

Theologische und kritische Versuche von M. C. L. Camerer. Stuttgardt 1794. S. 45 ff.

J. F. Kleuker's ausführliche Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums 1-4 B. Hamb. 1794-1800.

Endlich verdienen auch die Einleitungen in das N. T. von J. D. Michaelis (4te Aufl. Gött. 1788 2 Bde 4.) nebst H. Marsh Anmerkungen und Zusätzen übersetzt von E. F. K. Rosenmüller (1 Th. Gött. 1795. 4.) und von H K A. Hänlein (Erlangen 1794-1800. 2 Bde 8.) hier angeführt zu werden.

§. 31.

Mit den christlichen Religionsschriften hatte es eine andere Bewandniß als mit den jüdischen. Die letzten empfiengen die Christen schon gesammelt aus den Händen der Juden. Die ersten hingegen wurden einige Zeit nach der Stiftung christlicher Gemeinden verfaßt, allmählich verbreitet und gesammelt, und es währte lange, bis in ihrer Annahme eine gewisse Einförmigkeit eingeführt wurde. So interessant es nun seyn würde, die Bildung des neutestamentlichen Kanons nach allen ihren Ursachen und Rich-

tungen durch die drey ersten Jahrhunderte verfolgen zu können; so wird dieses jedoch durch die Dürftigkeit und zum Theile auch durch trübe Beschaffenheit der Quellen, aus welchen wir hierbey schöpfen können, unmöglich. Wir müssen uns begnügen die vorhandenen Nachrichten, so gut es geschehen kann, zusammen zu stellen, wenn gleich dabey manche Lücken sichtbar werden, und manche Fragen, welche man gern aufwerfen möchte, unbeantwortet bleiben. Am schicklichsten dürfte wohl die Geschichte des neutestamentlichen Kanons in zwey Unterabtheilungen gebracht werden können. Die erste hat die Zeiten, in welchen die Meinungen über den Kanon noch ganz unbestimmt und verschieden waren, zu beschreiben. Die zweyte hat die Geschichte von dem Zeitpuncte an, wo eine kirchliche Harmonie über einen Theil der zum Kanon gehörigen Bücher anfieng, bis zum Ende dieses Zeitraumes darzustellen.

I. Geschichte der neutestamentlichen Schriften bis in die letzte Hälfte des zweyten Jahrhunderts.

§. 32.

Entstehung der apostolischen Briefe.

Die Apostel nebst ihren Gehülfen und Schülern breiteten das Christenthum durch mündlichen Unterricht aus. Indessen bey den Reisen, welche sie zur Verkündigung der christlichen Lehre machten, konnten leicht Fälle eintreten, wo sie auch abwesend Belehrungen und Ermahnungen zu ertheilen nöthig fanden, und also veranlaßt wurden, Briefe an entfernte Gemeinden oder einzelne Christen zu schreiben. Paulus, welcher große Reisen in den Provinzen von Asien und Europa machte, hatte hierzu

zu die häufigste Veranlassung, indem er theils Anfragen, welche bey ihm von Christengemeinden geschahen, beantwortete, theils Irrthümern und Unordnungen, welche in Gemeinden eingerissen waren, entgegen zu arbeiten suchte. Von ihm sind noch dreyzehn Briefe vorhanden, an deren Aechtheit mit Grunde sich nicht zweifeln läßt 1). Eine Veranlassung diese Briefe oder wenigstens einige derselben zu sammeln, konnte die Anweisung werden, welche Paulus den Colossern (Cap. 4, 16.) gibt, den an sie gerichteten Brief den Laodicenern mitzutheilen, und sich von diesen den ihrigen mittheilen zu lassen. Mehrere dieser Briefe muß der Verfasser des zweyten Petrinischen Briefes, nach Cap. 3, 15. 16. gekannt haben, welcher, wenn er auch nicht der Apostel Petrus gewesen seyn sollte, doch ohne Zweifel im ersten Jahrhundert gelebt hat.

§. 33.

Von dem Briefe an die Hebräer läßt es sich mit Gewißheit bestimmen, daß er schon in dem ersten Jahrhundert vorhanden gewesen sey, allein über den Verfasser des-

sel-

1) Daß nicht alle Briefe des Paulus auf unsre Zeiten gekommen sind, läßt sich aus 1 Cor. 5, 9 schliessen. Daß schon bey dem Leben des Apostels unächte Schriften unter seinem Namen umhergetragen wurden, scheint aus 2 Theß. 2, 2. zu erhellen. Die noch vorhandenen unächten Schriften, der Brief an die Laodicener, und der Briefwechsel mit Seneca sind erst in einem spätern Zeitalter verfertigt. Aus innern Gründen wird die Aechtheit der Paulinischen Briefe hergeleitet in Wilh. Paley's Horis Paulinis. Aus dem Englischen. Mit einigen Anmerkungen von H. P. C. Henke. Helmstädt 1797.

selben wird sich schwerlich bestimmt entscheiden lassen, da zwar der Inhalt des Briefes dem Paullinischen Ideengange ähnlich ist, die Schreibart aber von der Paullinischen sich merklich unterscheidet. Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten dachte man über den Verfasser nicht gleichstimmig, wie die folgende Geschichte zeigen wird 1).

Von einigen andern Aposteln und ersten Lehrern des Christenthums sind ebenfalls einige Briefe vorhanden. Zwey davon, der erste des Petrus, und der erste des Johannes sind ohne Zweifel ächte Werke der Apostel, deren Namen sie führen. Hingegen gegen die übrigen Briefe sind einige Zweifel erhoben worden, und schon früh vorhanden gewesen. Bey den Briefen des Jakobus und des Judas ist es ausserdem streitig, ob sie von Aposteln, oder von Brüdern Jesu, die keine Apostel waren, verfaßt sind 2).

§. 34.

Historische Bücher.

Die vier Evangelien, welche in unserm Kanon eine Stelle erhalten haben, sind allezeit, (wenn wir einige Ein-

1) Daß Paulus den Brief geschrieben habe, wird mit vieler Gelehrsamkeit und Kunst behauptet von G. C. Storr in der Einleitung zu seiner Uebersetzung und Erläuterung desselben. Tüb. 1789. Dagegen ist gerichtet: Vollständige Einleitung in den Brief an die Hebräer von W. C. L. Ziegler. Gött. 1791. Vergl. M. C. L. Camerer's Prüfung der Zieglerischen Einleitung— in seinen theol, und kritischen Versuchen. Stuttg. 1794 S. 75 ff.

2) Man sehe hierüber die im Anfange dieses Abschnitts angeführten Einleitungen in das N. T.

Einwendungen der Manichäer, und insbesondre des Faustus ausnehmen) für ächte Schriften der Männer, welche auf ihren Ueberschriften genannt werden, angesehen worden. Auch die neue Hypothese, nach welcher diese Evangelien nebst der Apostelgeschichte erst am Ende des ersten oder im Anfange des zweyten Jahrhunderts von unbekannten Verfassern aus ältern Nachrichten zusammengetragen und mit manchen Zusätzen vermehrt seyn sollen, wird schwerlich den Beyfall unbefangener Geschichtsforscher davontragen 1).

Schwieriger ist es hingegen über die Veranlassung der Evangelien und die Quellen, woraus die Verfasser schöpften, etwas sicheres zu bestimmen. Die Veranlassung lag wahrscheinlich in dem Verlangen vieler Christen, nähere und ausführliche Nachrichten über Jesu Leben und Schicksale zu erhalten. Nach der Ueberlieferung der ältesten Schriftsteller soll Matthäus für seine Landsleute in Palästina in hebräischer Sprache geschrieben 2) und

1) Ueber die wahrscheinliche Entstehung unserer vier Evangelien und der Apostelgeschichte — in J. Ch. R. Eckermann's theologischen Beyträgen 5 Bds 2ten Stück S. 149 ff. — Vergl. die Abhandlung: Bemerkungen über den Ursprung der vier Evangelien und der Apostelgeschichte — in Stäudlin's Beyträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion 5 B. S. 152 ff. Auch die historische Untersuchung von G. Chr. Storr: Hat Jesus seine Wunder für einen Beweis seiner göttlichen Sendung erklärt? — in J. Fr. Flatt's Magazin für christliche Dogmatick und Moral 4 St. S. 235 ff.

2) Papias bey Eusebius Hist. eccles. l. III. c. 39. Irenäus adv. haer. l. III. c. 1. Pantänus bey Eusebius l. V. c. 10. Origenes bey Eusebius l. VI. c. 25. Eusebius selbst l. III. c. 24.

und Markus sein Evangelium aus den Reden des Petrus zusammengesetzt haben 3). Von Lukas wiederholen die Kirchenlehrer das, was er selbst in dem Eingange seines nes Evangeliums als Veranlassung seiner Schrift erzählt hat, und berufen sich, um die Glaubwürdigkeit seiner Erzählungen darzuthun, auf seine Bekanntschaft mit den Aposteln, besonders auf die Verbindung, worin er mit Paulus stund 4). Den Apostel Johannes veranlaßten, wie Irenäus erzählt, die Irrthümer des Cerinthus und der Nicolaiten, welchen er entgegen arbeiten wollte, sein Evangelium abzufassen 5). Clemens von Alexandrien glaub-

3) Tertull. contra Marc. l. IV c. 5. Origenes bey Euseb. l. VI. c. 25. Eusebius bringt darüber die Erzählungen des Papias und des Clemens von Alexandrien bey l. II. c. 15. III. c 39. Vergl. l. VI c. 14. welche aber darin abweichen, daß nach Papias Petrus die Schrift des Markus gebilligt und zum Gebrauche der Kirchen empfohlen, nach Clemens aber gar keinen Antheil daran genommen, und ihre Verfertigung zwar nicht verhindert, aber auch nicht dazu ermuntert haben soll.— Irenäus läßt zwar auch den Markus den Stoff seines Evangeliums aus den Reden des Petrus geschöpft haben, setzt aber die Abfassung desselben nach dem Hingange (d. h. vermuthlich nach dem Tode, ob es gleich Einige von der Abreise aus Rom erklärt haben) der Apostel Petrus und Paulus. Adv. haer. l. III. c. 1.

4) Iren l. III. c. 1. Tertull. adv. Marcionem l. IV c. 5 et c. 2. Origenes bey Euseb. l. VI. c. 25. Eusebius selbst l. III. c. 24 et c. 4.

5) Iren. adv. haer. l. III. c. II. Irenäus macht jedoch dieses wieder zweifelhaft, indem er an einem andern Orte sagt, Johannes habe die Meinung derer, welche den Herrn theilten (der Cerinthianer) vorhergesehen (l. III. c. 16.) und also dadurch diese Meinungen, als zu Johannis Zeit noch nicht vorhanden vorstellt.

glaubte dagegen, Johannes habe, weil er in den übrigen Evangelien, blos die äussere und niedrige Geschichte Jesu (τα σωματικα) vorgetragen fand, ein geistiges Evangelium (d. h. welches die höhere Würde Jesu darstellte) verfertigt 6). Eusebius meldet endlich, jedoch als eine blose Sage, daß Johannes die drey ersten Evangelien gekannt und gebilligt, aber zur Ergänzung derselben das seinige hinzugefügt habe 7).

§. 35.

Diese Nachrichten der alten Schriftsteller sind weder so ausführlich noch so zuverläßig, daß die neuere Kritik bey ihnen stehen bleiben konnte. Insbesondere erregte die Beobachtung, daß zwischen den ersten drey Evangelien eine Uebereinstimmung in Sachen und Worten sich finde, welche aus einem blos zufälligen Zusammentreffen nicht erklärt werden kann, die Aufmerksamkeit der Forscher, und veranlaßte mancherley Hypothesen, um eine solche Erscheinung zu erklären. Augustin's Meinung, daß Markus einen Auszug aus Mathäus geliefert habe 1), wurde von Koppe 2) bestritten, allein von Griesbach scharfsinnig vertheidigt, und dahin erweitert, daß Markus aus den Evangelien des Mathäus und Lukas das seinige zusammengesetzt habe 3). Dagegen sieht Storr eben

6) Bey Eusebius H. e. l. VI. c. 14.

7) Hist. eccles. l. III. c. 24.

1) De consensu Evangeliorum l. I. c. 2.

2) Programm. Marcus non epitomator Matthaei. Goett. 1782.

3) Commentatio, qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur. Vermehrt abgedruckt in Velthusen, Kuinoel et Ruperti commentationibus theologicis Vol. I. p. 360 seqq.

eben dieses Evangelium des Markus für das erste an, welches Matthäus und Lukas vor sich hatten, und jeder von ihnen umarbeitete und erweiterte 4). Endlich haben mehrere Gelehrte angenommen, daß die drey Evangelien aus einer gemeinschaftlichen Quelle, aus einem hebräischen Urevangelium, geschöpft haben, das jeder Evangelist theils übersetzte, theils mit Zusätzen bereicherte 5). Schwerlich dürfte eine dieser Hypothesen von Schwierigkeiten frey seyn, und auf einen entscheidenden Grad von Warscheinlichkeit Anspruch machen können. — Von dem Evangelium des Johannes wissen wir zwar aus der eignen Versicherung des Verfassers, daß durch dasselbe die höhere Würde Jesu, als des Sohnes Gottes dargethan werden sollte, hingegen andere Zwecke, welche man diesem Evangelium beigelegt hat, wie die Bestreitung der Cerinthianer

4) Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis. Tüb. 1786. S. 246 ff.

5) G. E. Lessing's theologischer Nachlaß. Berlin 1784. S. 45 ff. Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons 2tes Bändchen. S. 143 ff. — Ueber den Ursprung der drey ersten Evangelien — in Eichhorn's Bibliothek der biblischen Litteratur 5r Band S. 761 ff. Henr. Guil. *Halfeld* commentatio de origine quatuor Evangeliorum. Goett. 1793. 4. Untersuchung über den Ursprung der Evangelien des Matthäus, Markus, Lukas und Johannes — von J. W. B. Rußwurm. 1ter Th. Ratzeburg 1797. 8. — Mit dieser Hypothese trifft auch die Herderische darin zusammen, daß frühere Quellen unsrer Evangelien vorhanden gewesen seyn sollen, nur unterscheidet sie sich, daß diese Quellen nicht als schriftlich aufgezeichnet, sondern als mündlich überliefert vorgestellt werden. J. G. Herder vom Sohne Gottes. Riga 1797 S. 303 ff. Vergl. Schmidts Bibliothek für Kritick, Exegese 2 B. S. 361.

ner und der Johannisjünger, scheinen ungewiß zu seyn, und ohne hinreichende Gründe angenommen zu werden 6).

§. 36.

Apokalypse.

Ein Buch, dessen ganz in prophetische Bildersprache gehüllten Inhalt noch kein Ausleger befriedigend enthüllt hat, ist ebenfalls in der Reihe der ältesten christlichen Schriften vorhanden. Ein Johannes nennt sich als den Verfasser desselben, allein ob dieser der Apostel sey, darüber war schon in der ältern Kirche Verschiedenheit der Meinungen, und die neuern Gelehrten haben sich ebenfalls noch nicht zu einem übereinstimmenden Urtheil vereinigt 1). Nach einer in dem Buche selbst enthaltenen An-

6) Den gelehrtesten Versuch, diese Zwecke darzuthun, enthält das Note 4 angeführte Buch von Storr. Dagegen: Commentationes Historiam Cerinthi atque finem Johanneorum in N. T. librorum illustraturae scripsit H. E. G. Paulus. Jenae 1795.

1) Die vornehmsten Schriften über die Aechtheit der Apokalypse. Gegen sie: (Oeder's) freye Untersuchung über die sogenannte Offenbarung Johannis mit Anmerkungen von J. S. Semler. Halle 1769.

Joh. S. Semler's Abhandlung von freyer Untersuchung des Kanons 1 Th.

Desselben neue Untersuchungen über die Apokalyse. Halle 1776.

Mich. Merkels umständlicher Beweis, daß die Apokalypse ein untergeschobenes Buch sey. Leipz 1785.

Für sie: J. F. Reuß Vertheidigung der Offenbarung Johannis. Frankf. 1772.

Angabe soll es auf der Insel Pathmos geschrieben seyn, die Zeit in seiner Abfassung wird schon von den Alten ungleich angegeben 2).

§. 37.

Die angeführten Schriften waren aber bei weitem nicht die einzigen, welche in den ersten Zeitaltern des Christenthums verfaßt wurden. Es wurden ausser den vier Evangelien noch viele andere Evangelien, ausser der Apostelgeschichte des Lukas noch manche andere Geschichten von ähnlichem Inhalt geschrieben. Man hat diese Schriften unter dem Namen apokryphische Bücher häufig auf das tiefste herabgesetzt, und sie als Werke des Betrugs vorgestellt, allein ohne Zweifel sind solche Urtheile, sobald sie in dieser Allgemeinheit gefällt werden, ungegründet und unbillig. Der Wunsch, Nachrichten von Jesu und seinen Aposteln zu haben, und die Begierde dergleichen Nachrichten zusammenzutragen, mochte an mehreren Orten und bey vielen Christen entstehen. Die Folge davon war, daß mehrerley Schriften verfertigt wurden, welche aber ungleichen Werth hatten, je nachdem die Verfasser aus

rei=

Apologie der Apokalypse gegen falschen Tadel und falsches Lob (von Hartwig) Chemnitz 1781=83. 4 Theile.

G. C. Storr neue Apologie der Offenbarung Johannis. Tüb. 1783. Ders. über den Zweck der ev. Geschichte und der Briefe Joh. an mehreren Orten. —

Ueber die innern Gründe gegen die Aechtheit und Kanonicität der Apokalypse — in Eichhorn's Bibliothek der biblischen Litteratur 3 B. S. 571 ff.

2) Irenäus setzt sie unter Diocletians Regierung l. V. c. 30. Epiphanius unter die Regierung des Claudius. Haer. L.

reineren oder unlauterern Quellen ihre Erzählungen geschöpft hatten. Selbst wenn solche Evangelien einem Apostel zugeschrieben wurden (wie das Evangelium des Thomas, des Petrus, des Jakob); so läßt sich das noch für kein Kennzeichen eines vorsätzlichen Betruges halten; denn diese Ueberschriften können den Sinn haben, daß der Inhalt (wenigstens größtentheils, und vielleicht auch oft mit fremdartigen Zusätzen vermischt) aus den mündlichen Vorträgen jener Apostel hergenommen sey 1). Einige von diesen Schriften fanden einen weitern, andere einen engern Kreis, in welchem sie gelesen und geschätzt wurden. Es war auch nicht ungewöhnlich, daß man eine dieser Schriften aus der andern ergänzte, und so leicht sich dieses Verfahren aus der Begierde, so viel als möglich vollständige Nachrichten über Jesum zu haben, erklären läßt, so schwierig wird eben dadurch das Unternehmen, die verschiedenen Evangelien, welche damals vorhanden waren, genau voneinander zu unterscheiden 2).

§ 38.

1) Ein Beyspiel davon gibt das sogenannte Evangelium der zwölf Apostel, welches diese Ueberschrift wohl nicht deswegen führt, als wenn es von allen Aposteln geschrieben wäre, sondern weil sein Inhalt auf die übereinstimmenden Berichte der zwölf Apostel sich gründen. Dabey will ich doch nicht läugnen, daß man zuweilen Schriften, die späterhin verfaßt waren, den Namen der Apostel fälschlich vorgesetzt habe, um dadurch diesen Schriften mehr Ansehn, und den darin enthaltenen Lehrmeinungen leichtern Eingang zu verschaffen.

2) Ueber diese sämmtlichen Schriften: **J. Fr. Kleuker** über die Apokryphen des N. T. Hamburg 1798. Entwurf einer bestimmteren Unterscheidung verschiedener verloren gegan-

§. 38.

Es war also in den frühen Zeiten eine beträchtliche Anzahl von Schriften über die Geschichte und Lehre Jesu vorhanden. Wie kam man dazu, unter diesen Schriften eine Auswahl zu treffen, und die ausgewählten in eine Sammlung von Religionsurkunden zu vereinigen? Dies war ein Unternehmen, das Zeit erforderte, und woran in den ersten Zeiten noch gar nicht gedacht werden konnte. Damals war noch mündlicher Unterricht das Hauptmittel zur Erhaltung und Verbreitung des Christenthums. — Schriften konnten nur sehr langsam in einen allgemeinern Umlauf unter den Christen kommen, um desto mehr, da ihre Gemeinden größtentheils aus Ungelehrten bestunden, und da zwischen den Gemeinden der verschiedenen Länder noch keine nähere Verbindung statt hatte. Es war also sehr natürlich, daß damals bey den Christen in Absicht auf die Kenntniß und den Gebrauch der christlichen Schriften eine große Verschiedenheit statt fand. Jeder Christ, oder auch jede Gemeinde gebrauchte Evangelien und apostolische Schriften, welche in ihrer Gegend bekannt waren, oder welche ihnen ein glücklicher Zufall zuführte. — Die Christen in Palästina hatten blos ein Evangelium in ihrer Landessprache, das seinem Inhalte nach unserm Matthäus sehr nahe kam, allein doch nicht einerley Gestalt gehabt zu haben scheint 1). Dieses Evangelium wird

gener Evangelien von J. E. C. Schmidt — in Henke's Magazin 4 B. S. 576. — Die Ueberreste dieser Schriften ten sind gesammelt in *J. A. Fabricii* Codex apocryphus N. T. Hamb. 1719. 2 Voll. 8.

1) Epiphanius unterscheidet das Evangelium der Nazaräer von dem der Ebioniten, und nennt das erste sehr voll=

wird von den Kirchenvätern das Evangelium der Hebräer (κατα 'Εβϱαιους) genannt 2). Die übrigen Bücher hingegen, welche in griechischer Sprache abgefaßt waren, blieben ihnen unbekannt, oder waren ihnen, wenn sie auch sie kennen lernten, verdächtig. Besonders waren ihnen die Schriften des Paulus verhaßt, weil sie diesen, welcher die Christen von den Fesseln des mosaischen Gesetzes befreyen wollte, für einen Abtrünnigen hielten 3).

§. 39.

Apostolische Väter.

Die christlichen Schriften, welche aus den frühesten Zeiten nach den Aposteln übrig sind, haben alle einen kleinen Umfang und einen beschränkten Zweck, bei welchem man keine häufigen Anführungen neutestamentlicher Schriften erwarten kann, wenn auch ihre Verfasser einige von diesen gekannt haben. In ihnen werden die Schriften des A. T. öfter, die des N. T. desto seltner angeführt, und selbst dann wenn in ihnen Reden Jesu vorkommen, welche wir auch in unsern Evangelien antreffen, sind wir nicht zu der Annahme berechtigt,

ständig (haer. XXIX. c. 9) das letzte verstümmelt (haer. XXX c. 13). Diese Nachricht wird zwar dadurch etwas schwankend, weil Epiphanius, wie er selbst sagt, die Ebioniten mit den Elcesaiten vermischt. Indessen ist es wahrscheinlich genug, daß das hebräische Evangelium manche Veränderungen durch Zusätze und Auslassungen erlitten habe, und es können also die Ebioniten Exemplare desselben gehabt haben, die in manchen Stücken von denen der übrigen Nazaräer abwichen.

2) Euseb. Hist. eccles. l. III. c. 27.

3) Epiph. haer. XXX c. 16. Iren. l. I c. 26.

tigt, daß sie die letzten vor sich gehabt hätten, denn sie können jene Reden Jesu eben sowohl aus mündlicher Ueberlieferung oder aus andern (apokryphischen) Evangelien geschöpft haben. Wirklich führt **Clemens** von **Rom** in seinem Briefe an die Corinthier Worte Jesu an, die nicht ganz eben so in unsern Evangelien sich finden, und die also aus einer andern Quelle geflossen zu seyn scheinen 1). Derselbe Clemens führt jedoch den ersten Brief des Paulus an die Corinthier als eine Schrift des Apostels an 2), und zwischen vielen Stellen seines Briefes und den Gedanken und Ausdrücken des Briefs an die Hebräer zeigt sich wie schon Eusebius bemerkt hat 3), eine auffallende Uebereinstimmung. In den Briefen des Ignatius wird der Brief des Paulus an die Ephesier namentlich angeführt 4), ja er redet von Evangelien und apostolischen Schriften, wenn anders die Stelle ächt ist 5). Daß Igna-

1) Ep. 1 ad Cor. cap. 13 p. 155. Noch sichtbar er ist es in dem zweyten Briefe an die Corinthier, welcher, wenn er auch nicht von Clemens, doch gewiß eine alte Schrift ist, daß der Verfasser ein anderes Evangelium als die unsrigen gebraucht habe. Denn es werden Reden Jesu angeführt, welche in unsern Evangelien theils gar nicht, theils verändert vorkommen p. 186-189. ed. Clerici.

2) c. 47 p. 175.

3) Hist. eccles. l. III. c. 24. An sich wäre es eben so möglich, daß der Verfasser des Briefs an die Hebräer aus Clemens, als daß dieser aus jenem geschöpft habe, allein jeder, welcher den Geist beider Schriftsteller kennt, wird das letzte für bey weitem wahrscheinlicher halten,

4) Fpist. ad Ephes. c. 12. p. 14.

5) Προσφυγων τω Ἐυαγγελιω, ὡς σαρκι Ἰησου, και τοις Αποστολοις ὡς πρεσβυτεριω χριστου, και τους προφητας ἀγα-

Ignatius von Archiven geredet haben soll, worin die Schriften des N. T. aufbewahrt würden, beruht auf einer falschen Leseart 6). Polykarpus erwähnt des Briefes von Paulus an die Philipper 7).

Nach dem Anfange des zweyten Jahrhunderts schrieb Papias seine Erzählung der Reden des Herrn, wovon Eusebius einige Bruchstücke aufbehalten hat. Sein Zweck war, aus mündlichen Ueberlieferungen Nachrichten von Jesu zu sammeln, doch hat er die Evangelien des Mat-

T 2 thä-

πωμεν etc. ep. ad Philad. c. 5. p. 31. Daß unter dem Evangelium und den Aposteln Schriften zu verstehen sind, lehrt die Zusammensetzung mit den Propheten. Man muß inzwischen gestehen, daß die Stelle sonderbar ist, und verdächtig scheint. Lessing schlug deswegen vor zu lesen: Πϱοσφυγων τω Ἐπισκοπω ὡς σαϱκι Ιησου, και τοις Πϱεσβυτεϱοις της Εκκλησιας ὡς Αποςολοις, και τους διακονους δε ἀγαπω ὡς πϱοφητας χϱισον καταγγελλοντας. Theolog. Nachlaß S. 124 vergl. S. 187. Die Veränderung ist der Denkungsart der alten Kirche (Constitt. App. l. II c. 30.) und des Ignatius selbst (ep. ad Smirn. c. 8 p. 36.) vollkommen gemäß. Indeß auch ohne sie bleibt die Stelle unbeweisend, weil wir nicht wissen, von welchem Evangelium und von welchen apostolischen Schriften Ignätius redet.

6) Ἠκουσα τινων λεγοντων, ὑτι ἐαν μη ἐν τοις ἀϱχειοις ἑυϱω, ἐν τω ἐυαγγελιω ὑυκ πιστευω, ep. ad Philad. p. 32. Sicher verdient die Leseart ἐν ἀϱχαιοις den Vorzug. Der Sinn ist: Ich glaube dem Evangelium (der christlichen Lehre) nicht, wenn ich es nicht mit den Alten (vermuthlich den Schriften des A. T.) übereinstimmend finde. Clerici nota ad h. l. und Griesbach curae in textum epp. Paul. p. 47.

7) c. 3 et 9 p. 187. 191.

thäus und des Markus namentlich angeführt, das erste mit der Bemerkung, es sey hebräisch geschrieben, und jeder habe es übersetzt so gut er konnte. Auch hat er sich der Zeugnisse aus dem ersten Briefe des Petrus und dem ersten des Johannes bedient 8). Andreas Bischoff zu Cäsarea im fünften Jahrhundert führt auch den Papias unter den Zeugen für die Apokalypse des Johannes auf 9), wovon jedoch Eusebius nichts erwähnt.

§. 40.

Die Gnostiker.

Wie die Gnostiker über die christlichen Religionsschriften geurtheilt haben, läßt sich nicht mit voller Gewißheit bestimmen. Irenäus versichert, daß alle Gnostiker, (ausgenommen die Marcioniten,) zwar die heiligen Schriften (ohne Zweifel des N. T.) für ächt erkennten, aber durch ihre Erklärungen verdrehten 1). Indessen entstehen dabey manche Zweifel. Cerinthus und Karpokrates sollen nach Epiphanius Bericht ein Evangelium des Matthäus gehabt haben, welches aber sehr verstümmelt, jedoch von dem Evangelium der Ebioniten unterschieden war 2). Die Marcosianer hatten ein Evangelium, welches manche von unsern Evangelien abweichende Erzählun-

8) Euseb. Histor. eccles. l. III cap. 39.

9) Prolog. commentar. in Apocal. in Opp. Chrysostomi t. VIII. p. 575 ed. Francof.

1) *Adv.* haeres. l. III c. 12 § 12. Viele dieser Häretiker sprachen den heiligen Schriften, wenn sie daraus widerlegt wurden, Gültigkeit und beweisendes Ansehn ab l. III. c. 2. ohne jedoch die Aechtheit dieser Schriften zu leugnen.

2) Epiph. haer. XXVIII c. 5. XXX c. 14.

lungen enthielt 3). Valentinus soll, wenn der Angabe des Tertullian zu glauben ist, das N. T. angenommen haben 4). Irenäus macht noch die Bemerkung, daß diejenigen, welche Christum trennten, (die Cerinthianer) das Evangelium des Markus vorzögen, daß hingegen die Valentinianer das Evangelium des Johannes vorzüglich gebrauchten 5). Herakleon, welcher in den Hauptpuncten mit Valentin übereinstimmte, hat einen Commentar über das Evangelium des Johannes geschrieben, aus welchem Origenes in seiner Erklärung eben dieser Schrift öfters Stellen anführt.

§. 41.

Marcion.

Vorzüglich merkwürdig in der Geschichte des Kanons ist Marcion, welcher aus Pontus um die Mitte des zweyten Jahrhunderts nach Rom kam. Ihm machen die katholischen Lehrer bittere Vorwürfe, daß er die Evangelien und die apostolischen Briefe verstümmelt, und alle übrigen Schriften, ausser einem veränderten und verfälschten Evangelium des Lukas und zehn Briefen des Paulus weggeschnitten habe 1). Allein diese Vorwürfe beruhen blos auf

3) Iren. l. 1 c. 20.

4) Valentinus integro uti videtur testamento. Tert. de praescript. haeret. c. 38. Irenäus meldet dagegen, daß die Valentinianer ein eigenes erdichtetes Evangelium der Wahrheit zu haben vorgäben, und überhaupt mehrere als die kirchlichen vier Evangelien hätten, l. III c. XI § 9.

5) l. III c. XI § 7.

1) Iren. l. 1 c. 28. l. III c. 12 § 12. Tertull. contra Marc. l. IV. c. 2-7. l. V c. 21. Epiph. haer. XLII. c. 9.

auf der einseitigen Ansicht, womit die Kirchenlehrer den Kanon des Marcion betrachteten. Dieser hatte ein Evangelium ohne Ueberschrift, welches er aber von den Aposteln herleitete 2). Weil nun seine Gegner dieses Evangelium in vielen Stücken übereinstimmend mit dem Evangelium des Lukas, jedoch in manchen Stücken wieder davon abweichend fanden, so wurden sie dadurch auf die Meinung geführt, daß Marcion das Evangelium des Lukas verfälscht habe 3).

Marcion ist ferner merkwürdig als der erste, bey dem wir eine Sammlung apostolischer Briefe (ἀποςολικον) finden. Es umfaßte dieselbe zehn Paullinische Briefe, mit Ausschluß der an den Timotheus und Titus. Vielleicht fehlten diese blos deswegen in der Sammlung, weil sie als Privatbriefe in der Gegend, aus welcher Marcion nach Rom kam, noch nicht bekannt geworden waren. Die Beschuldigung, daß er viele Stellen der Paullinischen Briefe verfälscht habe, scheint, so viel wir nach den aufbehaltenen Beyspielen urtheilen können, ebenfalls ungegründet, und blos daher entstanden seyn, daß seine Handschrift einige von dem im Abendlande gewöhnlichen Texte abwei-

2) Tertull. contra Marc. l. IV. c. 2 et 3.

3) F. J. C. *Löffler* Diss. Marcionem Paulli Epistolas et Lucae Evangelium adulterasse dubitatur. Trai. ad Viadr. 1788. neu abgedruckt in Velthusen, Kuinoel et Ruperti Commentationibus theologicis Vol. I p. 180 — J. E. C. Schmidt über das ächte Evangelium des Lukas — in Henke's Magazin 5 B. S. 468 ff. Dess. kritische Bemerkungen über das Evangelium des Lukas nach der Marcionitischen und katholischen Recension — in der Bibliothek für biblische Kritik und Exegese 2 B. 365 f. 563 ff.

weichende Lesearten hatte, welche seine unkritischen Gegner mit Unrecht für Verfälschungen ansahen 4).

Die übrigen bey den Katholischen angenommenen Schriften verwarf Marcion, nicht als wenn er sie für unächt gehalten hätte, sondern weil er ihren Verfassern wegen ihres Hanges zu jüdischen Ideen alles Ansehn absprach 5).

§. 42.

Justin der Märtyrer.

Zu gleicher Zeit mit Marcion und als ein eifriger Gegner der Marcionitischen Meinungen, lebte Justin der Märtyrer; allein auch er kennt noch keine Auswahl von vier Evangelien. Zwar führt er viele Reden und Begebenheiten Jesu an, nennt als Quelle derselben Denkschriften der Apostel (Ἀπομνημονευματα των Ἀποστολων) 1), und sagt von ihnen, daß sie Evangelien hießen, und in den Versammlungen der Christen vorgelesen würden 2), und

4) De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore scripsit F. G. I. Schelling. Tub. 1795.

5) Tertull. contra Marc. l. IV c. 3.

1) Apol. mai. p. 64. Dial. cum Tryph. p. 195. 196. 197.

2) Apol. mai. p. 83. Auch nennt er sie im sing. ἐυαγγελιον Dial. p. 111. Aus dem Plural kann man nicht folgern, daß Justin mehrere Evangelien gehabt habe, denn eine Schrift konnte sowohl ευαγγελιον als auch, weil sie mehrere Nachrichten und Erzählungen enthielt, ἐυαγγελια heissen. Umgekehrt läßt sich eben so wenig aus dem Singular schließen, daß es nur eine Schrift gewesen sey, denn auch eine Sammlung mehrerer Evangelien führte damals den Namen ἐυαγγελιον,

und daß sie von den Aposteln und ihren Nachfolgern geschrieben wären 3).

Durch den Namen Evangelien getäuscht hat man oft den Justin unter die Zeugen für unsre Evangelien gesetzt. Allein er citirt aus seinen Denkwürdigkeiten der Apostel manche Stellen, welche nicht in unsern Evangelien vorkommen, dagegen aber in dem Evangelium der Palästinensischen Christen sich fanden, und daraus läßt sich die wahrscheinliche Folge ziehen, daß Justin dieses letzte gebraucht habe 4). Dieses wird desto wahrscheinlicher, da Justin aus Palästina gebürtig war, und es sich am natürlichsten erwarten läßt, daß er an das in seinem Vaterlande gewöhnliche Evangelium sich gehalten haben werde. Nur müßte Justin, da er kein hebräisch verstand, ein Palästinensisches Evangelium in einer griechischen Uebersetzung gehabt haben, welches zugleich einige Zusätze aus andern Evangelien bekommen hatte 5).

Von

3) Dial. cum Tryph. p. 199.

4) Stroth Fragmente des Evangeliums nach den Hebräern aus Justin dem Märtyrer. Im Repertorium für bibl. und morgenl. Litteratur 1 Th. S. 1 ff. — (Corodi) Beleuchtung der Geschichte des Bibelkanons 2 Bd. S. 153 ff. — Storr über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis S. 363 ff.

5) Bey den Palästinensischen Christen waren mehrere Evangelien, die Evangelien nach den Hebräern genennt werden, nämlich das Nazarenische und das Ebionitische. Die Citate Justins kommen nun zwar größtentheils mit denen aus dem letzten von Epiphanius aufbehaltenen Bruchstükken überein, weichen aber zuweilen von denselben ab, welches sich daraus am leichtesten erklären läßt, daß in das

Von einer Bekanntschaft Justins mit den Briefen der Apostel zeigt sich in seinen sämtlichen Schriften keine Spur. Dagegen wird die Apokalypse ausdrücklich als Schrift des Johannes, eines Apostels angeführt 6).

§. 34.

Tatian.

Dem Tatian, welcher ein Schüler Justins gewesen seyn soll, wird ein Evangelium δια τεσσαρων zugeschrieschrieben. Nach dem Berichte des Eusebius war dasselbe eine von Tatian verfertigte Harmonie der Evangelien 1). Inzwischen könnte sehr leicht auch bei dieser Schrift das Misverständniß obgewaltet haben, in welches die Kirchenlehrer so leicht geriethen, daß sie alle Evangelien, welche mit der katholischen Evangeliensammlung Aehnlichkeit hatten, für geschöpft aus dieser, oder für eine Verfälschung von ihr ansahen. Epiphanius meldet auch, daß das Evangelium δια τεσσαρων von Einigen Evangelium nach den Hebräern genennt worden sey 2), und es läßt sich ohne das vermuthen, daß Tatian dasselbe Evangelium mit seinem Lehrer Justin ange-

Evangelium Justin's einige Zusätze, vielleicht aus Matthäus und Lukas, aufgenommen waren. Indeß bleibt es auch eine mögliche Vorstellung, daß Justin Exemplare von unserm Matthäus und Lukas vor sich gehabt habe, welche durch Zusätze aus dem Palästinensischen Evangelium bereichert waren. S. Paulus exeget- kritische Abhandlungen S. 13 ff. — Eine völlig gewisse Entscheidung wird sich schwerlich auffinden lassen.

6) Dial. cum Tryph. p. 178.

1) Euseb. Hist. eccles. l. IV c. 29.

2) Epiph. Haeres. XLVI c. 1.

genommen haben werde. Diese Schrift könnte den Namen Tatians bekommen haben, weil dieser sie gebrauchte, und sie könnte für eine Harmonie der vier Evangelien angesehen worden seyn, weil sie in vielen Stücken mit diesen übereinstimmte, ob sie gleich auch, wie Theodoret erzählt 3), einiges abweichende enthielt 4). — Wenn gleich diese Annahme für nicht mehr als höchstens für eine wahrscheinliche Vermuthung gelten kann, so ist dagegen gewiß, daß die unter Tatian's Namen noch vorhandene Harmonie der Evangelien unächt sey.— Daß übrigens Tatian einige Briefe des Paulus angenommen, andere hingegen verworfen habe, läßt sich aus einigen Stellen der Alten schliessen, welche Lardner gesammelt hat 5).

Zu der Secte der Enkratiten, für deren Stifter Tatian gehalten wird, gehörte auch Severus, welcher, wie Eusebius erzählt, die Evangelien annahm, aber die Apostelgeschichte und die Paullinischen Briefe verwarf 6).

Mit Hegesippus einem christlichen Schriftsteller aus der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, hatte es vermuthlich eben die Bewandniß, wie mit Justin. Eusebius erzählt nämlich von ihm, daß er das Evangelium nach

3) Theodoret. haer. fab. l. I. c. 20.

4) Ueber diese Vorstellung ist zu vergleichen J. E. Schmidt Entwurf einer bestimmtern Unterscheidung verschiedener verloren gegangener Evangelien in Henke's Magazin 4ter Band S. 587 ff. Die Einwendungen dagegen in Eckermann's theol. Beyträgen 5 B. 2 St. S. 182 scheinen von keinem großen Gewicht. Man kann auch vergleichen Justini Mart. opera ed. Bened. praef. p. CIX.

5) Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte 2 Th. 1 B. S. 248 ff. der deutschen Uebersetzung.

6) Euseb. l. IV c. 29.

nach den Hebräern gebraucht habe 7), und aus einer Nachricht, die Photius aufbehalten hatte, scheint er, wie überhaupt die Palästinensischen Christen zu thun pflegten, dem Apostel Paulus und seinen Schriften kein apostolisches Ansehn zuerkannt zu haben 8).

§. 44.

Athenagoras, Theophilus.

In den Schriften des Athenagoras wird die christliche Lehre größtentheils aus Vernunftgründen bestätigt, hingegen namentliche Hinweisungen auf neustamentliche Bücher finden sich nicht, ausser daß eine Stelle des Briefs an die Corinthier angeführt, und dem Apostel (Paulus) beygelegt wird 1). Einige Anspielungen auf andere Stellen des N. T., welche Lardner gesammelt hat 2), laufen fast alle nur auf entfernte Aehnlichkeiten hinaus.

Mehrere Zeugnisse über die Bücher des N. T. treffen wir bei Theophilus Bischoff von Antiochien an. In seinen drey Büchern an den Autolycus redet er mehrmals von Evangelien 3), und erwähnt namentlich das Evangelium des Johannes als zu den heiligen Schriften gehörig 4). Auch aus dem Briefe an die Römer und dem ersten Brie-

7) Hist. eccl. l. IV c. 22.

8) Stephan Gobarus meldet, Hegesippus habe behauptet, die Stelle: Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat u. s. w (1 Cor. 2, 9.) sey unrichtig, und widerspreche der Rede Jesu: Seelig sind die Augen, welche sehen, was ihr sehet u. s. w. Phot. Biblioth. Cod. 232.

1) De resurrect. p. 331 cf. p. 332.

2) Glaubwürd. der ev. Geschichte 2 Th. 16 Buch Cap. 17.

3) l. III § 12-14 p. 388. 389.

4) l. II. § 22. p. 365.

Briefe an den Timotheus citirt Theophilus Stellen als Worte Gottes (θειος λογος) 5). Ob aber der Bischoff von Antiochien die übrigen Evangelien gehabt und gebraucht habe, läßt sich aus dieser Schrift nicht bestimmen. Zwar kommen einige Stellen vor, welche denen in unsren Evangelien des Matthäus und Lukas sehr ähnlich sind, doch in den Worten und der Stellung der Worte merklich davon abweichen, und also vielmehr aus einem andern Evangelium genommen seyn könnten 6). Ausserdem wissen wir durch Eusebius 7), daß Theophilus Zeugnisse aus der Apokalypse in einer Schrift gegen Hermogenes gebraucht habe, ob er hingegen eine Harmonie der Evangelien geschrieben habe, scheint ungewiß 8).

Endlich darf nicht vergessen werden zu bemerken, daß es nach dem Berichte des Irenäus einige (antimontanistische) Christen gab, welche das Evangelium des Johannes

5) l. III. § 14 p. 389.

6) l. III § 13. 14. p. 388. 389. vergl. Matth. 5, 28. 44. l. II. § 34. p. 373. vergl. Luc. 6, 31.

7) Hist. eccles. l. IV c. 24.

8) Es beruht dieses auf den Worten des Hieronymus: Theophilus Antiocheuae Ecclesiae post Petrum episcopus, qui quatuor Evangelistarum in unum opus dicta compingens, ingenii sui nobis monumenta reliquit. ep. ad Algasiam qu. 6. Opp. t. III. p. 107. Hingegen an einem Orte, wo man mehrere Nachrichten erwarten sollte (Catal. Vir ill. c. 25.) spricht Hieronymus von einem Commentar des Theophilus über das Evangelium, und scheint sogar Zweifel gegen die Aechtheit desselben zu haben, denn er setzt hinzu, daß die Schreibart mit den übrigen Schriften nicht übereinkomme.

nes verwarfen 9). Vielleicht sind diese dieselben, welche Epiphanius unter dem von ihm selbst erfundenen Namen der Aloger, oder Alogianer erwähnt. Diese schrieben das, was wir unter Johannis Namen lesen, dem Häretiker Cerinthus zu. Sie tadelten den dem Sohne Gottes beygelegten Namen Logos, und warfen dem Evangelium Johannis vor, daß es mit den übrigen Evangelien nicht übereinstimme. Ueber den Inhalt der Apokalypse spotteten sie und beschuldigten dieselbe einer Unrichtigkeit, weil in ihr ein Brief an die Gemeinde zu Tyatira vorkomme, und es doch damals keine Gemeinde zu Tyatira gegeben habe 10).

§. 45.

Resultat.

Nach diesen Zeugnissen muß der Zustand des Kanons bis nach der Mitte des zweyten Jahrhunderts bestimmt werden, und aus ihnen ergeben sich folgende historisch gewiße Sätze. Eine festbestimmte Sammlung der neutestamentalischen Bücher war noch nicht vorhanden. Evangelien wurden in den religiösen Versammlungen der Christen vorgelesen; allein noch keine Auswahl von gewißen Evangelien, die allein kirchliches Ansehn haben sollten, war gemacht. Die Evangelien des Matthäus, des Markus, des Lukas und des Johannes waren manchen Christen bekannt, und wurden gebraucht; allein andere Evangelien waren eben sowohl im Gebrauche als sie. — Ein Brief des Petrus und einer von Johannes waren bekannt, und auch Briefe des Paulus. Von den letzten hatte

9) Iren. l. III c. 11. § 9.
10) Epiph. Haer. LI.

hatte Marcion eine, wiewohl nicht vollständige Sammlung. Die Offenbarung wurde von einigen als ein von dem Apostel Johannes geschriebenes göttliches Buch angenommen, von andern hingegen, wie von Marcion, verworfen. Noch wird keine Uebereinstimmung in der Annahme der evangelischen und apostolischen Schriften sichtbar.

II.) Geschichte der neutestamentlichen Schriften von der letzten Hälfte des zweyten bis zu dem Anfange des vierten Jahrhunderts.

§. 46.

Irenäus, Clemens, Tertullian.

Gegen das Ende des zweyten Jahrhunderts finden wir auf einmal eine sehr veränderte Ansicht der neutestamentlichen Bücher bey den christlichen Lehrern. Lehrer, die in entfernten Gegenden lebten, wie Irenäus, welcher aus Kleinasien nach Gallien gekommen war, Clemens zu Alexandrien, und Tertullian in Afrika stimmen in den Hauptpuncten, welche den Kanon des N. T. betreffen, zusammen. Sie erkennen alle drey nur vier Evangelien, des **Matthäus**, **Markus**, **Lukas** und **Johannes**, kirchliches Ansehn und Gültigkeit zu, und setzen unter diese alle andere damals vorhandene Evangelien weit herab 1). Sie haben und gebrauchen die dreyzehn Paullinischen Briefe 2).

Die

1) Iren. l. III. c. II § 8. l. III. c. 1. Clemens *Al. Strom.* l. III. p. 553. cf. Euseb. l. VI. c. 14. Tertull. adv. Marc. l. IV. c. 2.

2) Irenäus und Clemens erwähnen zwar den Brief an den Philemon nicht namentlich, welches aber sich leicht erklä=

Die Apostelgeschichte wird von ihnen ebenfalls als eine Schrift des Lukas häufig angeführt. Nicht weniger werden der erste Brief des Petrus und der erste des Johannes von ihnen ausdrücklich genannt. Endlich erklären sich auch alle drey für den Johanneischen Ursprung der Apokalypse 3).

Eine andere merkwürdige Uebereinstimmung dieser drey Lehrer besteht darin, daß sie alle von einer doppelten Sammlung reden, deren eine sie Ευαγγελιον oder Ευαγγελικον, die andere Αποστολος oder Αποστολικον (wie Tertullian es ausdrückt Apostolicum instrumentum) nennen 4). Das Ευαγγελικον enthielt unsre vier Evangelien, und das Αποστολικον die dreyzehn Paullinischen Briefe, wahrscheinlich auch die ersten Briefe des Petrus und Johannes nebst der Apostelgeschichte. Tertullian faßt auch schon zuweilen beide Sammlungen unter dem gemeinschaftlichen Namen novum instrumentum oder novum testamentum zusammen 5).

§ 47.

ren läßt, weil die Kürze und der Inhalt des Briefes ihnen keine Gelegenheit gab, denselben anzuführen.

3) Iren. l. IV c. 20 § 11 l. V c. 35 § 2. Clem. Paedag. l. II. p. 242. Strom. l. VI p. 793. Tert. contra Marc. l. IV c. 5.

4) Iren. l. I. c. 3 § 6. Clem. Strom. l. V. p. 664. l. VI p. 784. l. VII p 836. Tertull. de Pudicitia c. 11 et 12. De Baptismo c. 15.

5) Contra Marc. l. IV c. 1. Contra Praxeam c. 15 et 20. Sonst bedeutet der Ausdruck novum testamentum bey Tertullian nicht Schriften sondern die christliche Religion. Contra Marc. l. IV c. 22 al.

§ 47.

Bey andern Büchern hingegen, welche hernach ebenfalls zum N. T. gerechnet worden sind, fand Verschiedenheit statt. Den Brief an die Hebräer hat Irenäus zwar gebraucht 1), allein nicht für eine Schrift des Paulus gehalten 2). Clemens glaubt dagegen, daß der Brief zwar von Paulus, allein hebräisch geschrieben, von Lukas aber in das Griechische übersetzt sey 3). Tertullian gedenkt desselben Briefes mit Hochachtung, hält aber nicht Paulus, sondern dessen Gefährten Barnabas für den Verfasser 4). Von allen dreyen werden der zweyte Brief des Petrus, der Brief des Jakob und der dritte Brief des Johannes nicht erwähnt. Hingegen führt Irenäus den zweyten Brief des Johannes 5) Clemens und Tertullian den Brief des Judas an 6).

Noch

1) Dies versichert Eusebius Histor. eccles. l. V c. 36.

2) Es beruht dieses auf dem Zeugniß des Stephan Gobarus in Phot. Bibl. Cod. 232. Die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses wird durch die von Pfaff herausgegebenen Fragmente des Irenäus, worin der Brief an die Hebräer als Paullinisch angeführt ist, nicht entkräftet, denn die Aechtheit dieser Fragmente ist gegründeten Zweifeln ausgesetzt.

3) In seinen Hypotyposen nach dem von Eusebius aufbehaltenen Auszüge Hist. eccles. l. VI. c. 14.

4) De pudicitia c. 20.

5) l. IV c. 16 § 6 et 7.

6) Tertull. de cultu feminarum l. 1. c. 3. Clemens gab auch in seinen Hypothesen, wie Eusebius (H. e. l. VI. c. 14) erzählt, kurze Erläuterungen der ganzen heiligen Schrift (πασης ἐνδιαθηκου γραφης), ohne selbst die Bücher zu übergehen, welche bezweifelt werden, nämlich den Brief des Judas und die übrigen Katholischen, den des Barnabas und die Offenbarung des Petrus.

Noch ist zu bemerken, daß Clemens, ob er gleich die überlieferten d. h. die in den katholischen Gemeinden angenommenen Evangelien von andern, z. B. von dem Evangelium der Aegyptier sorgfältig unterscheidet 7), doch manche von uns für apokryphisch gehaltene Bücher, wie die Predigt des Petrus 8), eine unbekannte Schrift des Paulus 9), das Buch des Hermas 10) und den Brief des Barnabas 11) ganz auf dieselbe Art, wie andere Bücher des N. T. citirt. Hingegen viele andere Schriften werden von Clemens so angeführt, daß man sieht, er habe ihnen kein besonderes Ansehn beygelegt.

§. 48.

Auf welche Art und durch wen die genauere Bestimmung über den Kanon, wie wir sie in den Schriften des Irenäus, Clemens und Tertullian finden, herbeygeführt worden sey, läßt sich aus Mangel historischer Nachrichten nicht mit Gewißheit ans Licht bringen. Zuverläßig werden manche Umstände vorhergegangen seyn, wodurch die Einförmigkeit in der Annahme des Ευαγγελιον und Αποστολος vorbereitet, veranlaßt und befördert wurde, über welche wir aber nur Vermuthungen anstellen können. Seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts standen schon mehrere der angesehensten Gemeinden miteinander in einer näheren Verbindung, welche durch reisende Mitglieder und durch Briefwechsel unterhalten wurde. Namentlich wissen

7) *Strom.* l. III. p. 553.
8) l. VI p. 759. 762. 769. 804.
9) l. VI p. 761.
10) l. I. p. 426.
11) l. II p. 447 l. V p. 683.

sen wir, daß solche Verbindungen zwischen den Gemeinden in Kleinasien, in Griechenland und in Rom statt fanden, daß insbesondre Irenäus mit Rom und mit Kleinasien in genauen Verhältnissen gestanden habe. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß diese Gemeinden die Schriften, welche sie als von den Aposteln und deren Gehülfen verfaßt gebrauchten, sich gegenseitig mitgetheilt haben, und daß dadurch unter ihnen eine Uebereinkunft über die Annahme dieser Bücher bewirkt worden sey, zu welcher Uebereinkunft sie um desto mehr durch die Angriffe der Häretiker bewogen werden mußten, welche ihre Meinung durch mancherley den Katholischen unbekannte Schriften zu unterstützen suchten. — Zur Bildung der Briefsammlung konnte der Vorgang des Marcions Veranlassung geben, indem man nun nicht blos die in dessen Αποςολος befindliche, sondern auch die andern in den christlichen Gemeinden bekannten Briefe in Eine Sammlung brachte. Den ersten Brief des Petrus und den ersten des Johannes aufzunehmen, konnte noch der besondre Beweggrund hinzukommen, daß man dadurch seine Hochachtung gegen die andern Apostel ausser Paulus, welche von Marcion und andern Gnostikern als Judenapostel verworfen wurden, beweisen wollte. — Warum man in die Evangeliensammlung gerade diese vier Evangelien aufnahm, davon giebt zwar Irenäus die Ursache an, daß ihrer nicht mehr und nicht weniger seyn könnten, weil auch vier Gegenden und vier Hauptwinde seyen, und die Cherubim eine vierfache Gestalt hätten 1). Dieses ist schaler Witz, hingegen eine wahre Ursache darf man wohl darin suchen, daß gerade diese vier Evangelien allmählich in den angesehensten Christen-

1) l. III. c. 11 § 8.

stengemeinden so bekannt geworden waren und soviel Ansehn erlangt hatten, daß man sie einer ausschließlichen Aufnahme würdig fand. Nimmt man insbesondre an, daß zu dieser Aufnahme die Verbindung der Kleinasiatischen Gemeinden mit der Römischen vorzüglich beygetragen habe, so läßt sich leicht erwarten, daß die Gemeinden in Kleinasien, wo Johannes gelebt hatte, für das Evangelium desselben, die Römische Gemeinde für die Evangelien des Markus und Lukas, welche als Petrinisch und und Paulinisch angesehen wurden, vorzügliche Hochachtung haben mochten. Daß man ihnen das Evangelium des Matthäus beyfügte und vorsetzte war desto weniger zu verwundern, da man es für das älteste hielt, und da man schon seit Papias es in Kleinasien gekannt und gebraucht hatte.

§. 49.

Da die Sammlung der Schriften, welche von jetzt an unter den Katholischen im Gebrauche war, von den Häretikern nicht anerkannt wurde, welche theils mehrere oder wenigere Bücher annahmen, so hatten die Kirchenlehrer ihren Kanon gegen die Einwürfe dieser Häretiker zu vertheidigen. — Gewöhnlich gründen sie sich dabey vornehmlich auf die Tradition, sie geben den in ihrer Sammlung enthaltenen Schriften im Gegensatze gegen andere den unterscheidenden Beinamen der überlieferten Schriften. Was sie dadurch sagen wollen, bedarf um desto mehr einer Erläuterung, da man öfters verworrene und unrichtige Begriffe damit verbindet. Zuverläßige Nachrichten, welche Schriften von den Aposteln und ihren Gehülfen herrühren, muß man vorzüglich bey denjenigen Gemeinden suchen, welche von den Aposteln selbst gestif-

tet worden sind, und welchen diese ihre Schriften anvertraut haben. In diesen Gemeinden sind die apostolischen Schriften sicher aufbehalten worden, und weil wir von ihnen sie empfangen haben, so können wir sicher seyn, daß diese Schriften wirklich von den Aposteln und ihren Gehülfen herrühren. Hingegen die häretischen Partheyen, welche erst lange nach dem Tode der Apostel aufgekommen sind, und also ihre Schriften nicht von den Aposteln selbst empfangen haben, können nicht für zuverläßige Zeugen über die apostolischen Schriften gelten 1).

Da ferner die damaligen Lehrer die Kenntniß der christlichen Lehre vornehmlich aus mündlichen Unterricht geschöpft hatten, welcher, wie man annahm, durch eine ununterbrochene Mittheilung in den Gemeinden fortgepflanzt sey, so war es sehr natürlich, daß man die Harmonie des mündlichen Unterrichts mit den Schriften als eine gegenseitige Bestätigung beider ansah. Da man nämlich die Schriften sowohl als den mündlichen Unterricht von den Aposteln selbst herleitete, so mußten beide übereinstimmen, wenn man nicht die Apostel eines Widerspruchs mit sich selbst beschuldigen wollte 2). In sofern war allerdings die Uebereinstimmung einer Schrift mit der Kirchenlehre ein Kennzeichen oder eine Bedingung, um sie als apo-

1) Hauptstellen hierüber sind Tertull. contra Marc. l. IV c. 5. De praescript. haer. c. 36. (In der letzten Stelle redet Tertullian von literis authenticis Apostolorum, worunter aber nicht die Urschriften, (Autographa) sondern zuverläßige unverfälschte Handschriften der apostolischen Briefe zu verstehen sind). Iren. l. III. c. 2 et 3.

2) Tertull. contra Marc. l. IV c. 5.

apostolisch anzunehmen, allein deswegen kann man nicht sagen, die Schriften des N T. seyen blos deswegen von den Kirchenlehrern als ächtapostolisch angenommen worden, weil sie mit der Kirchenlehre übereinkamen.

Weit öfter beschäfftigten sich jedoch die Kirchenlehrer damit, die Gültigkeit und das Ansehn der Schriften als ihre Aechtheit zu beweisen, weil vornehmlich das erste von den Häretikern bestritten wurde 3).

§. 50.

Mit den Nachrichten des Irenäus, Clemens und Tertullian über den Kanon verdient ein merkwürdiges Verzeichniß der neutestamentlichen Bücher verglichen zu werden, welches Muratori aus einer alten Handschrift herausgegeben hat 1), und das, der darin befindlichen Angabe nach, nicht lange nach der Zeit des Römischen Bischoffs Pius I, der um die Mitte des zweyten Jahrhunderts lebte, und wahrscheinlich zu Rom aufgesetzt ist. Der Aechtheit des Aufsatzes scheinen keine bedeutende Gründe entgegen zu stehen, und wir hätten also an ihm ein altes Zeug-

3) In wiefern die Zeugnisse des Irenäus, Clemens und Tertullian für den Kanon Wichtigkeit und Haltbarkeit haben, gehört nicht in diese Geschichte, welche was die Kirchenlehrer lehrten und glaubten, darzustellen, nicht aber ob sie richtig lehrten und glaubten, zu beurtheilen hat. Inzwischen in Absicht auf das Zeugniß des Irenäus verdient die Abhandlung von Süßkind: Aus welchen Gründen nahm Irenäus die Aechtheit unserer vier Evangelien an; in Flatts Magazin 6 St. S. 95 ff. ausgezeichnet zu werden.

1) Antiquitt. Itall. medii aevi t. III p. 854.

Zeugniß über den Kanon aus der Römischen Kirche. Zuerst werden die vier Evangelien 2), nebst der Apostelgeschichte und dreyzehn Briefen des Paulus angeführt. Dann fährt der Verfasser weiter fort. Zwey unter dem „Namen des Paulus zu Gunsten der Marcioniten erdichtete Briefe, einer an die Laodicener, der andere „an die Alexandriner werden von der katholischen Kirche „verworfen. Denn Galle darf nicht unter den Honig „gemischt werden. Den Brief des Judas und zwey des „Johannes hat die katholische Kirche, auch die Weisheit, welche von den Freunden des Salomo zu seiner „Ehre geschrieben ist. Wir nehmen auch die Offenbarung „des Johannes und des Petrus an, welche doch, wie Einige der Unsern wollen, in der Kirche nicht gelesen wer„den soll. Den Hirten hat vor ganz kurzer Zeit Hermas „in der Stadt Rom geschrieben, da sein Bruder Pius den „bischöflichen Sitz in dieser Stadt einnahm. Er muß „zwar gelesen, jedoch nicht unter die Propheten und Apo„stel gerechnet werden". — Die beiden Briefe des Petrus, der Brief des Jakob, und einer des Johannes werden in diesem Aufsatze nicht genannt, eben so wenig als der Brief an die Hebräer, wenn nicht dieser unter dem verworfenen Briefe an die Alexandriner zu verstehen ist.—

Für den Verfasser dieses Fragments hält Muratori den Römischen Presbyter Cajus, weil das Zeitalter zutreffe, und dieser wie Eusebius bezeugt 3), ebenfalls drey-

2) Die ersten zwey Evangelien fehlen zwar in der sehr entstellten Handschrift, es ist aber aus den beygefügten Zahlen sichtbar, daß sie ursprünglich dagestanden haben.

3) Euseb. Hist. eccles. l. VI c. 20.

dreyzehn Briefe des Paulus, nicht aber den Brief an die Hebräer angenommen habe. Allein diese Gründe sind bei weitem zu allgemein, als daß sie etwas beweisen könnten. Im Gegentheil kann Cajus nicht der Verfasser seyn, da er die Apokalypse verwarf, und für das Machwerk des Ketzers Cerinthus ausgab 4), welche doch hier unter die angenommenen Bücher gerechnet wird.

§. 51.

Origenes.

Origenes, welcher eine ungewöhnliche Belesenheit in heidnischen und christlichen Schriftstellern, auch einige Uebung in der Kritik besaß, welchem auch seine ausgebreiteten Verbindungen und vielfachen Reisen eine große Kenntniß von den kirchlichen Meinungen und Einrichtungen der Christen verschafft hatten, verdient bey der Geschichte des Kanons vorzügliche Aufmerksamkeit. Er erkennt vier Evangelien, der kirchlichen Ueberlieferung zufolge, als die einzigen in der Kirche gültigen an 1). Daß er die Apostelgeschichte, die dreyzehn Briefe des Paulus, den

4) l. III c. 28. Cajus sagt zwar blos, Cerinth habe Offenbarungen, als wenn sie von einem großen Apostel herrührten, erdichtet, um dadurch wunderbare Dinge und besonders ein irdisches Reich Christi glaublich zu machen. Allein schon an sich ist es wahrscheinlich, daß man hierbey an die Apokalypse des Johannes zu denken habe, dieses wird aber durch die beygefügten Worte des Dionysius (vergl. l. VII c. 25.) noch mehr bestätigt.

1) Orig. Comment. in Matth. Opp. t. III p. 440 und daraus in Euseb. H. eccl. l. VI c. 25. Comment. in Ioh. Opp. t. IV p. 5.

den ersten Brief des Petrus und den ersten Brief des Johannes als ächt und zur Sammlung der christlichen Religionsschriften gehörig annahm, ist aus sehr zahlreichen Stellen so gewiß, daß es nicht nöthig ist davon einzelne Belege anzuführen. Ueber diese Bücher fand damals in der katholischen Kirche kein Zweifel mehr statt.

Wichtiger ist es dagegen, die Urtheile des Origenes über die übrigen Bücher zu sammeln. Von dem Briefe an die Hebräer schließt er aus der von den übrigen Paulinischen Briefen abweichenden mehr gebildeten Schreibart, daß ihn Paulus nicht geschrieben habe, doch will er die gewöhnliche kirchliche Meinung, daß Paulus der Verfasser sey, nicht verwerfen, sondern äussert die Vermuthung, daß die Gedanken von Paulus, die Einkleidung aber und Schreibart von einem Andern herrühre, von wem? das wisse Gott allein; Einige hätten Lukas, Andere Clemens die Abfassung des Briefes zugeschrieben 2). Den Brief Jakobs nennt er blos την Φεϱομενην Ἰακωβου ἐπιϛολην 3), und scheint wenig Werth ihm beygelegt zu haben.

Des

2) Bey Eusebius H. e. l. VI c. 25. Doch nimmt Origenes keinen Anstand, in seinen Schriften diesen Brief als Paulinisch anzuführen Comment. in Ioh. Opp. t. IV p. 60 et 174. Hierbey handelte er entweder aus Herablassung zu der gemeinen Meinung, oder weil er den Brief Paulinisch nennen konnte, in sofern er den Paulus für den Urheber der Materialien zu demselben hielt. In dem Briefe an Afrikanus behauptet er ausdrücklich den Paulinischen Ursprung des Briefs und bemerkt dabey, daß er von Einigen verworfen werde. Opp. t. I. p. 19 et 20.

3) Comment. in Ioh. Opp. t. IV p. 306.

Des zweyten Briefes von Petrus geschieht in den griechisch vorhandenen Werken keine Erwähnung, in den von Rufin übersetzten Homilien wird er einigemal, doch ohne besondern Nachdruck angeführt 4). Von dem Briefe des Judas fällt er ein günstiges Urtheil 5), jedoch an einem andern Orte redet er wieder zweifelhaft von ihm 6). Die Apokalypse endlich führt Origenes mehrmals als ächte Schrift des Apostels Johannes an, ohne nur einen Zweifel dabey zu äussern, ungeachtet die Bedenklichkeiten, welche viele Christen gegen sie hatten, ihm nicht unbekannt seyn konnten 7). Von den zwey letzten Briefen des Johannes redet er zweifelhaft 8).

§. 52.

Origenes führt ausser den eben genannten Schriften noch manche andre an, welche wir nicht zum N. T. rechnen, ohne dabey diese von jenen genau zu unterscheiden. So hält er den Verfasser der Hirten für eben den Hermas, dessen Paulus Röm. 16, 13. gedenkt, und seine Schrift nicht nur für nützlich, sondern auch für von Gott

4) In Levit. Hom. IV Opp. t. II p. 200. Hom. XIII in Num. p. 321. — Bey Eusebius Hist. eccl. l. VI. c. 25. spricht er zweifelhaft von diesem Briefe.

5) Judas schrieb einen Brief, welcher zwar sehr klein, aber voll kräftiger Aussprüche der himmlischen Gnade ist. Comment. in Matth. Opp. t. III p. 463.

6) Wenn jemand den Brief des Judas annehmen will. Comm. in Matth. p. 814.

7) Comment. in Matth. p. 719 et 720 in Ioh. Opp. t. IV p. 16 et 55.

8) Bey Eusebius H. e. l. VI c. 25.

Gott eingegeben 1). Doch an andern Orten spricht er von demselben Buche viel schwankender 2). Den Brief des Barnabas citirt er unter dem Namen eines katholischen Briefes 3). Clemens von Rom wird als ein Schüler der Apostel und als Verfasser eines Briefes an die Corinthier ehrenvoll erwähnt 4). Ausserdem wird das Evangelium nach den Hebräern, und die Schrift Predigt des Petrus öfters gebraucht, gewöhnlich aber mit dem Beysatze: Wenn jemand diese Schrift annehmen will 5). Von dem Buche: die Lehre des Petrus (vermuthlich demselben, welches sonst κηρυγμα Πετρου heißt) macht er die Bemerkung, es gehöre nicht unter die kirchlichen Schriften und habe weder den Petrus noch einen andern inspirirten Mann zum Verfasser 6). Die Evangelien des Thomas, Matthias, der Aegypter, des Basilides verwirft er als falsch 7).

Von

1) Comment. in ep. ad Rom. Opp. t. IV p. 683.

2) Es werde zwar in den Kirchen gebraucht, aber nicht von Allen als göttlich anerkannt. Comm. in Matth. Opp. t. III p. 644. cf. Homil. VIII in Num. t. II p. 294.

3) Contra Celsum l. I. § 63. Opp. t. I p. 378. Nach dem sonstigen Sprachgebrauche des Origenes bezeichnet der Ausdruck einen allgemein anerkannten und gebilligten Brief. *Noesselt* coniecturae ad Historiam catholicae Jacobi epistolae in Opp. Vol. II p. 304. Storr über den Zweck der ev. Geschichte und der Briefe Johannis S. 114.

4) Comment. in Ioh. t. IV p. 153. De princ. l. II c. 3. t. I. p. 82.

5) z. B. Comment. in Joh. p. 63. 64.

6) De princip. prooem, Opp. t. I p. 49.

7) Homil. 1 in Luc. Opp. t. III p. 933.

Von den christlichen Religionsschriften kennt Origenes nicht nur die Benennung Ευαγγελιον und Αποςολος 8), sondern er faßt die sämmtlichen Schriften mit dem Namen ἡ καινη διαθηκη zusammen 9). Es scheinen also nunmehr allmählich die zwey abgesonderte Sammlungen in Eine zusammengeflossen zu seyn. Origenes ist auch der erste, welcher gewisse Classen der unter den Christen bekannten Religionsschriften unterschied, und drey Gattungen derselben ächte, untergeschobene und gemischte angab 10). Hier sind wohl unter gemischten Schriften solche zu verstehen, welche von einigen katholischen Christen angenommen, von andern verworfen wurden, oder die welche Eusebius nachher ἀντιλεγομενα nannte. Welche Bücher Origenes zu jeder Classe zählte, hat er zwar nicht ausdrücklich gesagt, allein es läßt sich aus seinen sonstigen Aeusserungen leicht bestimmen. Die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe des Paulus, der erste Brief des Petrus und der erste des Johannes waren ihm zuverläßig ächte und göttliche Schriften. Wahrscheinlich rechnete er auch die Apokalypse hierher. Hingegen μικτα Schriften vom zweyten Range und geringerem Ansehn waren ihm der Brief des Judas, des Barnabas, der zweyte und dritte des Johannes, der Hirt des Hermas, vielleicht auch der Brief des Jakobs und der zweyte des Petrus. Endlich für unächte Schriften hielt er die Pre-

digt

8) Homil. XIX in Jerem. Opp. t. III p. 264.

9) De Princip. l. IV c. 1. Opp. t. I p. 156.

10) Bey Gelegenheit der Predigt des Petrus: Πολυ ἐςι νυν ἐξεταζοντας και περι του βιβλιου, ποτερον ποτε γνησιον ἐςιν, ἡ νοθον, ἡ μικτον. Comment. in Joh. Opp. t. IV. p. 226.

digt des Petrus und mehrere damals vorhandene Evangelien. — Das Kennzeichen, wonach Origenes den Werth und Rang der Schriften bestimmte, war, ob ihre Aechtheit vollkommen sicher sey, und ob sie von einem inspirirten Verfasser herrührten 11).

§. 53.

Andere Schriftsteller aus dem dritten und dem Anfange des vierten Jahrhunderts sind für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons von viel geringerer Wichtigkeit, und es kann nur daran gelegen seyn, ihre Meinung von denjenigen Büchern zu wissen, über welche damals noch ungleiche Urtheile gefällt wurden.

Hippolytus 1) und **Methodius** 2), beide Anhänger des Chiliasmus, nahmen die Apokalypse an, von dem ersten wird auch erzählt, daß er den Brief an die Hebräer nicht für eine Arbeit des Paulus gehalten habe 3).

Cyprian führt die sämmtlichen Schriften des N. T. an, nur den Brief an den Philemon (welcher wegen seiner Kürze zum Anführen wenig Gelegenheit gab), die Brie-

11) Nach diesem Kennzeichen verwirft er wenigstens das κηρυγμα Πετρου. De Princip prooem. p. 49.

1) De *Antichristo* Opp. ed. Fabrit. t. I. p. 18. 34. 35. Nach der Versicherung des Syrischen Schriftstellers **Ebed Jesu**, hat er auch eine Apologie für das Evangelium und die Offenbarung des Johannes geschrieben. *Assemann Bibl.* oriental. t. III p. 5.

2) Photii Bibliotheca Cod. CCXXXIV.

3) ibid. Cod. CXXI et CCXXXII.

Briefe des Jakobs, Judas, den zweyten des Petrus, den zweyten und dritten des Johannes 4), wie auch den Brief an die Hebräer ausgenommen. Von der Apokalypse wird zwar Johannes nicht ausdrücklich als Verfasser genannt, allein sie wird doch zur heiligen Schrift gerechnet 5) und ihre Worte werden für die Stimme des Herrn erklärt 6).

Nach der Mitte des dritten Jahrhunderts entstanden in Aegypten Bewegungen über den Chiliasmus, welche auf die Urtheile über die Apokalypse Einfluß hatten. Durch den Bischoff Nepos wurden nämlich die von Origenes so eifrig bestrittenen chiliastischen Meinungen von neuem emporgebracht, und die Anhänger dieser Meinungen stützten sich vorzüglich auf die Apokalypse. Davon nahm Dionysius Bischoff zu Alexandrien, welcher sich mit glücklichem Erfolge der Ausbreitung des Chiliasmus widersetzte, Veranlassung, sich umständlich über dieses Buch zu erklären. Ungeachtet es von einigen katholischen Christen verworfen, ja für eine durch Cerinth dem Johannes untergeschobene Schrift gehalten worden sey, so wagt er doch nicht es zu verwerfen, weil viele Christen es hochschätzten. Ungeachtet er gesteht das Buch nicht zu verstehen, so will er doch nicht leugnen, daß es von einem Johannes und von einem heiligen und durch Gott begeister-

ten

4) Den zweyten Brief des Johannes führt zwar nicht Cyprian selbst, doch ein andrer Bischoff auf einer unter Cyprians Vorsitze zu Carthago gehaltenen Synode an Cypr. Opp. p. 242.

5) De habitu Virginum p. 97.

6) De opere et eleemosynis p. 202.

ten Manne geschrieben sey. Als ausgemacht nimmt er dabey an, daß es nicht im gröbern und buchstäblichen Sinne erklärt werden dürfe. Dagegen hält er sich berechtigt, aus der Ungleichheit, welche zwischen dem Geiste, der Anordnung und Schreibart der Apokalypse gegen das Evangelium und den Brief Johannis sich finde, zu schließen, daß die erste nicht den Apostel Johannes zum Verfasser habe, und vermuthet, daß ein Anderer, welcher den Namen Johannes führte, und in Asien sich aufhielt, sie geschrieben habe 7). Derselbe Dionysius erwähnt auch des zweyten und dritten Briefs Johannis, ohne ihnen jedoch gleiches Ansehn mit dem ersten Briefe beyzulegen 8).

Die lateinischen Schriftsteller Arnobius und Lactantius liefern wenige brauchbare Beyträge zur Geschichte des christlichen Kanons. Doch darf nicht unbemerkt bleiben, daß der letzte das neue Testament neben dem alten nennt 9) und einige Bücher desselben unter andern die Apokalypse anführt, welche er zu den göttlichen Schriften rechnet 10).

§ 54.

7) Euseb. Hist. eccl. l. VII c. 25.

8) Der erste Brief heißt 'επιϛολη καϑολικη, der zweyte und dritte φερομενη l. c.

9) Scriptura omnis in duo testamenta divisa est. Illud quod adventum Domini passionemque antecessit, id est lex et prophetae, vetus dicitur: ea vero, quae post resurrectionem eius scripta sunt, novum testamentum nominantur. Institt. divin. l. IV c. 20.

10) l. VII c. 10.

§. 54.

Eusebius von Cäsarea.

Der gelehrte und belesene Eusebius hatte bey seiner Kirchengeschichte sich zum besondern Zweck gemacht, Nachrichten über den Kanon zu sammeln, und ohne seine verdienstvolle Bemühungen würde auf der Geschichte des Kanons eine undurchdringliche Dunkelheit ruhen. Ausser vielen Stellen über diesen Gegenstand, welche er aus ältern Schriften aufbehalten hat, und welche schon bisher benutzt worden sind, liefert er ein ausführliches nach Klassen abgetheiltes Verzeichniß der neutestamentlichen Schriften, das hier eingerückt zu werden verdient.

"An dieser Stelle wird es schicklich seyn, die Schrif„ten des neuen Bundes der Reihe nach aufzuzählen. „Die erste Stelle nehmen die heiligen vier Evangelien „ein, auf welche die Geschichte der Apostel folgt. Nach „diesen sind die Briefe des Paulus zu setzen, und dann „behauptet der erste dem Johannes zugeschriebene Brief, „wie auch der des Petrus seine Stelle. Zu diesen kann „man, wenn man es für gut findet, auch die Offenbarung „des Johannes rechnen, von der ich die verschiedenen „Meinungen (τα δοξαντα) zur gehörigen Zeit anführen „werde. Diese gehören unter die allgemein anerkannten „Bücher (ταυτα μεν εν ομολογουμενοις.)"

"Unter die bezweifelten Bücher, die aber doch den „mehrsten bekannt sind, (των αντιλεγομενων, γνωριμων δε „τοις πολλοις) gehören der dem Jakob zugeschriebene „Brief, der des Judas und der zweyte des Petrus. Auch „gehören dazu der zweyte und dritte Brief des Johannes,

„sie

„sie mögen von dem Apostel Johannes oder von einem „andern gleiches Namens herrühren.“

“Unter die unächten (εν τοις νοθοις) muß man die „Thaten des Paulus, den sogenannten Hirten, und die „Offenbarung des Petrus rechnen. Zu ihnen gehört auch „der dem Barnabas zugeschriebene Brief, und die soge„nannten Lehren der Apostel. Auch kann man, wenn „man es für gut findet, hierher die Offenbarung des „Johannes setzen, welche, wie ich schon gesagt habe, „von einigen verworfen, von andern aber unter die all„gemein anerkannten Bücher gesetzt wird. Einige zäh„len auch zu ihnen das Evangelium der Hebräer, dessen „sich vorzüglich die hebräischen Christen bedienen. Diese „alle mögen unter die bezweifelten Schriften gerechnet „werden. Ich habe es für nöthig gefunden, auch von „diesen ein Verzeichniß zu machen, und die nach der Lehre „der Kirchen wahren, ächten und allgemein anerkannten „Schriften von den andern, welche nicht in der Samm„lung stehen (ουκ ενδιαθηκους) und die bezweifelt werden, „aber doch den mehrsten kirchlichen Schriftstellern bekannt „sind, zu unterscheiden, damit wir sowohl diese, als auch „die andern, welche von den Ketzern unter dem Namen „der Apostel hervorgebracht werden, kennen lernen. „Von dieser letzten Art sind die Evangelien des Pe„trus, des Thomas, des Matthias, auch die Thaten „des Andreas, Johannes und der übrigen Apostel. „Kein Lehrer der von den Aposteln abstammenden Kir„chen hat sie der Anzeige gewürdigt. Ihre Schreibart „ist gänzlich von der Beschaffenheit des apostolischen „Ausdrucks verschieden. Die Lehren und der Zweck „des darin enthaltenen weichen völlig von dem wahren

„Glau-

„Glauben ab, und stellen sie offenbar als Erdichtungen „der Ketzer dar. Daher verdienen sie keine Stelle un„ter den unächten Schriften, sondern sind als ganz un„gereimte und gottlose Schriften zu verwerfen 1).“

§. 55.

Dieses Verzeichniß verdient um desto mehr einige Erläuterungen, da man ihm manche Vorwürfe gemacht, und in ihm nicht nur viele Unbestimmtheiten, sondern auch wirkliche Widersprüche zu finden geglaubt hat 1).

Eusebius wollte in dieser Stelle, wie er selbst ausdrücklich sagt, die παραδοσιν εκκλησιαστικην d. h. die in den christlichen Gemeinden über die Bücher des N. T. herrschende Meinung vortragen. Er hatte also hier nicht die Absicht, seine Privateinsicht, noch auch das Urtheil anderer gelehrter Forscher darzustellen, und er steht daher in keinem Widerspruche mit sich selbst, wenn in diesem

1) Histor. eccles. l. III. c. 25.

1) Prüfung der Hauptstelle des Eusebius vom Kanon — in C. Fr. Weber's Beyträgen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons S. 142 ff. Hiermit ist zu vergleichen die gründliche Abhandlung: Ueber den Kanon des Eusebius. Von J. E. C. Schmidt in Henke's Magazin 5 B. 3 St. S. 451 ff. — Eine neue Untersuchung über den Kanon des Eusebius von M. C. Christian Flatt ist in Flatts Magazin für christl. Dogmatik 7 St. angefangen, mir aber erst während dem Drucke dieses Bandes zu Gesicht gekommen. Mit Gründen, welche alle Aufmerksamkeit verdienen, sucht der Herr Verf. zu zeigen, daß Eusebius nur drey Classen von Büchern annehme, und daß die Ausdrücke ἀντιλεγομενα und νοθα gleichbedeutend seyen.

sem Verzeichnisse manches mit seinen sonstigen Aeusserungen nicht übereinkommt, weil der herrschende Glaube der Kirche von dem Urtheil einiger gelehrter Untersucher verschieden seyn kann, und oft auch wirklich verschieden ist. —

Um die Meinung der Kirche über die Bücher des N. T. desto deutlicher darzustellen, theilt er diese Bücher in mehrere Classen ein. In die erste Classe setzt er die ὁμολογουμενα. Diese sind die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe des Paulus, der erste Brief des Petrus, der erste Brief des Johannes, und allenfalls auch die Offenbarung des Johannes. — Für solche ὁμολογουμενα wollte er nicht alle für ächt angesehene Schriften der Christen gehalten wissen, sondern nur solche, die anerkannt ächt und dabey zugleich ενδιαθηκοι zur Sammlung des N. T. gehörig wären. Es sind Religionsschriften der Christen vom ersten Range, von unbestrittener Aechtheit, von unbezweifeltem Ansehn und Gebrauche. — Eusebius verfuhr also ganz richtig, daß er andern Schriften, die zwar auch als ächt anerkannt wurden, aber doch nicht ενδιαθηκοι waren, (wie z. B. der erste Brief des Clemens an die Corinthier) eine Stelle in dieser Classe versagte, da er nicht alle ächte Schriften überhaupt, sondern nur die vollkommen gewiß zu dem N. T. gehörigen Schriften aufzählen wollte.

Es ist dagegen eine Unbestimmtheit, daß er die Briefe des Paulus unter die ὁμολογουμενα setzt, ohne der Zweifel zu erwähnen, die man gegen den Brief an die Hebräer, besonders in der römischen Kirche, hegte, und die er selbst an einem Orte 2) angeführt hatte. — Indessen läßt sich

2) Hist. eccles. l. III. c. 3.

sich doch ein Grund angeben, warum Eusebius so verfuhr. Wahrscheinlich rechnete die griechische Kirche zu der damaligen Zeit (ungeachtet einige frühere griechische Lehrer anders dachten) den Brief an die Hebräer unter die anerkannt kanonischen Schriften. Eusebius folgt also hier der herrschenden Meinung seiner Kirche um desto mehr, da ihm ohnehin die entgegengesetzte Meinung der römischen Kirche nicht so ganz genau und zuverläßig bekannt gewesen zu seyn scheint 2).

Die zweyte Classe sind die αντιλεγομενα, γνωριμα δ'ετοις πολλοις, Schriften, welche zwar von den mehrsten gebilligt und angenommen wurden, aber doch bey Einigen Widerspruch fanden. Es sind also Schriften vom zweyten Rang, die zwar bey dem größeren Theil der Christen in Ansehn stehen, aber nicht mit eben der entschiedenen Gewißheit wie die ersten zu dem N. T. gerechnet werden. — Unter diesen Namen bringt Eusebius die Briefe des Jakobs und Judas, den zweyten des Petrus, und den zweyten und dritten des Johannes. — Hier entstehen wieder manche Schwierigkeiten. Es läßt sich nicht läugnen, daß Eusebius in andern Stellen anders urtheilt. Von dem Brief des Jakobs sagt er 3): Man muß wissen, daß er für unächt erklärt wird (ότι νοθευεται); denn nicht viele Alte haben seiner gedacht. Eben so ist es auch mit dem Briefe der Judas, welcher auch einer von den Katholischen ist. Doch wissen wir, daß sie in den mehrsten Kirchen

 öffent-

2) Er redet nämlich schwankend davon, ob die Römische Kirche oder ob Einige aus der Römischen Kirche den Brief verwerfen. l. III c. 3. vergl. l. VI c. 20.

3) Hist. eccles. l. II. c. 23.

öffentlich gebraucht werden (δεδημοσιευμενας ειναι). Indessen läßt sich der anscheinende Widerspruch, in dem hier Eusebius mit sich selbst ist, wenn ich nicht irre, lösen. Eusebius und vielleicht mehrere gelehrte Männer mit ihm beurtheilten den Werth und das Ansehen der Schriften darnach, ob sie bey den Alten fleißig angeführt waren. Nach diesem Kennzeichen konnte Eusebius mit Recht sagen, der Brief des Jakobs νοθευνται, wird, weil die Alten ihn so wenig anführen, als unächt angesehen. Aber dessen ungeachtet konnte doch eben dieser Brief zu der dermaligen Zeit bey den mehrsten Gemeinden im Ansehen stehen, und für apostolisch gehalten werden. Nach diesem Urtheil der mehrsten Kirchen seiner Zeit setzt ihn Eusebius in die zweyte Classe, da er ihn sonst, wenn er nicht hier nach der Gewohnheit seiner Zeit, sondern nach den alten Zeugnissen hätte verfahren wollen, in die dritte Classe würde gebracht haben. — Auf eine ähnliche Art läßt sich mit dem gegenwärtigen Verzeichniß das Urtheil vereinigen, das er anderswo über den zweyten Brief Petri fällt: Den zweyten Brief des Petrus haben wir als nicht zur Sammlung gehörig (ουκ ενδιαθηκον) empfangen; weil er aber doch vielen nützlich schien, ist er mit andern Schriften hochgeschätzt worden 4). Der Sinn davon scheint zu seyn: Nach den alten Zeugnissen gehörte der zweyte Brief Petri nicht zum Kanon, aber sein nützlicher Inhalt hat veranlaßt, daß man ihn dennoch (wenigstens in vielen Gemeinden) zu den Schriften des N. T. gerechnet hat. — Sonderbar scheint endlich die Aeusserung, Johannes zweyter und dritter Brief gehören in die zweyte Classe, es mag der Apo-

4) l. III c. 3.

Apostel Johannes oder ein anderer gleiches Namens Verfasser davon seyn. Gehörten sie im letzten Falle nicht vielmehr unter die νοθα, oder in die dritte Classe? Allein die Bemerkung des Eusebius bleibt vollkommen richtig, wenn man nur den Gesichtspunkt festhält, aus dem sein Verzeichniß angesehen werden muß. Er will so viel sagen: Ob es gleich nicht ausgemacht ist, ob der Apostel, oder ein anderer Johannes die Briefe geschrieben habe; so werden sie doch in den mehrsten Gemeinden als apostolische Schriften angesehen und gebraucht, in andern wenigern finden sie Widerspruch.

Die dritte Classe machen die unächte Schriften νοθα aus. Auch ihnen wurde widersprochen, und Eusebius konnte sie daher mit Recht ebenfalls αντιλεγομενα nennen. Sie unterscheiden sich aber von der vorhergehenden Classe dadurch, daß sie nicht γνωριμα τοις πολλοις waren, oder daß sie nicht von dem größeren Theil der Christen anerkannt wurden. Unter diese Classe werden die Thaten des Paulus, der Hirt des Hermas, die Offenbarung des Petrus, der Brief des Barnabas, die sogenannten Lehren der Apostel gesetzt. Auch kann, wenn man will, die Offenbarung des Johannes dazu gerechnet werden, und von einigen wird das Evangelium der Hebräer dazu gezählt. — Auch bey dieser Classe findet sich manches, das einer Erläuterung bedarf. Die Benennung νοθα bedeutet hier nicht etwa blos solche Bücher, die man mit Unrecht einem gewissen Verfasser zugeschrieben hat; sondern solche Bücher die unächt sind in Absicht auf das N. T., die mit Unrecht zu der Sammlung desselben gerechnet werden, die also, wenn sie gleich von einigen dann und wann als Theile des N. T. sind angesehen worden, doch nach der herrschen-

den

den Meinung der christlichen Gemeinden von dem Kanon ausgeschlossen werden müssen. Daher ist es nicht befremdend, wenn Eusebius den Hirten des Hermas und den Brief des Barnabas unter die νοθα setzt, Er konnte sie für ächte und brauchbare Schriften halten, er konnte die eine als eine zum Unterricht der Anfänger öffentlich gebrauchte Schrift rühmen 5), und doch mußte er sie in die dritte Classe bringen, weil die herrschende Meinung der christlichen Gemeinden sie vom Kanon ausschloß.

Befremdender könnte die Unbestimmheit scheinen, mit der Eusebius von der Apokalypse redet, indem er sie einmal in die erste Classe, oder unter die unbezweifelt angenommenen, und dann wieder in die dritte Classe unter die unächten Bücher setzt. Wäre es nicht schicklicher und natürlicher gewesen, wenn er ihr zwischen diesen beiden Classen unter den bezweifelten Büchern eine Stelle angewiesen hätte? Indeß scheint mir gerade dies, worüber man dem Eusebius Nachläßigkeit vorgeworfen hat, ein Beweis seiner Genauigkeit zu seyn. Ueber die Apokalypse nämlich wurde nicht mit der Unbefangenheit und Ruhe, wie über manche andere Bücher geurtheilt. Man interessirte sich mit Wärme und Eifer entweder für oder gegen sie. Ein Theil der Christen hielt sie für die ächte Schrift des Apostels Johannes, für ein Buch voll von den wichtigsten Belehrungen und Geheimnissen. Wer so dachte, setzte sie in die ersten Classe der göttlichen Bücher, und legte ihr das höchste Ansehn bey. Ein anderer Theil hielt sie für eine schwärmerische mit Irrthümern angefüllte Schrift, und sah deswegen mit der äussersten Ge-

ring-

5) Hist. eccles. l. III. c. 3.

ringschätzung auf sie herab. Nur sehr wenige hielten sich zwischen eifriger Vorliebe und entschiedner Abneigung in der Mitte. Wollte nun Eusebius diese doppelte und entgegengesetzte Denkungsart seiner Zeitgenossen unpärtheyisch ausdrücken; so konnte er nicht zweckmässiger verfahren, als er wirklich gethan hat. Er setzte sie nämlich nach der Meinung des einen Theils in die Schriften von dem ersten, und nach der Meinung der Andern in die Schriften vom untersten Range.

Der Grund, warum Einige das Evangelium der Hebräer in diese Classe setzten, läßt sich leicht auffinden. Die Kirchenväter urtheilen von diesem Evangelium nicht ungünstig; aber in ihre Sammlung hatte die große Parthey der Christen oder die katholische Kirche es nie aufgenommen. Wenn man es also in einem Verzeichnisse aufführen wollte; so konnte es nur unter die νοθα, die nicht zum N. T. gehörigen Bücher gesetzt werden.

Endlich macht Eusebius noch eine vierte Classe von Schriften, ατοπα και δυσσεβη ungereimte und gottlose. Das sind also solche Schriften, die nicht nur unächt sind, und vom N. T. gänzlich ausgeschlossen werden müssen; sondern die auch ihres Inhalts wegen verwerflich sind, weil ihre Schreibart von dem apostolischen Geist abweicht, und ihre Lehren dem reinen Glauben widersprechen, wodurch sie das Gepräge der Erdichtung durch die Ketzer an sich tragen.

Dieses sind die vier Classen, die Eusebius festsetzte. Weil zu seiner Zeit keine allgemein geltende Bestimmung über den Kanon vorhanden war, und damals viele Frey-

heit

heit und Verschiedenheit statt hatte; so war es auch am natürlichsten, diese vier Ordnungen zu bestimmen, und 1) solche Bücher zu unterscheiden, welche nach dem Urtheil aller katholischen Christen zu dem N. T. gehören, 2) solche die das Urtheil der meisten für sich haben, und die also, wiewohl nicht mit völliger Sicherheit für kanonisch geachtet werden; 3) solche, die nur von wenigen etwa als kanonisch angenommen werden, die aber das Urtheil des bey weitem größern Theils vom Kanon ausschließt; 4) solche die von keinen rechtglaubigen Christen zum N. T. gerechnet werden, und durch ihren Inhalt schon verwerflich sind.

Die Classification des Eusebius ist also glücklich gewählt. Daß er zuweilen eine andre Classenabtheilung zu befolgen scheint, (z. B. l. III. c. 31., wo er nur von drey Ordnungen redet), dürfte schwerlich einen Tadel verdienen. Denn wer pflegt nicht alsdann unbestimmter zu reden, wenn er eine Sache beyläufig berührt, als da wo er sich absichtlich mit ihr beschäftigt.

Die eignen Meinungen des Eusebius, die man mit der von ihm dargestellten kirchlichen Tradition nicht verwechseln darf, sind schon in den eben gelieferten Erläuterungen größtentheils berührt worden. Von den Briefen des Jakob, Judas und dem zweyten des Petrus urtheilt er nicht günstig und von den zwey letzten Briefen des Johannes zweifelhaft. Ueber die Offenbarung äussert er sich mit vieler Behutsamkeit, und bemerkt die verschiednen Meinungen darüber 6), doch scheint genug durch, daß

6) l. III. c. 24.

daß er ihr nicht günstig war, und es für wahrscheinlich hielt, ein anderer Johannes nämlich der Presbyter habe sie geschrieben 7). Der Kennzeichen, wonach Eusebius den Rang und Werth der neutestamentlichen Schriften bestimmte, waren mehrere. Bald gebraucht er den Umstand, daß ein Buch wenige oder keine alte Zeugnisse für sich habe, bald die Unähnlichkeit desselben mit der Schreibart anerkannter apostolischer Schriften, bald endlich den mit der apostolischen Lehre streitenden Inhalt als Gründe, um dasselbe zurückzusetzen.

§. 56.

Resultat.

Von dem Ende des zweyten Jahrhunderts an, gab es also unter den Katholischen eine festbestehende Sammlung der neutestamentlichen Bücher, welche die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, dreyzehn Briefe des Paulus, einen von Petrus und einen von Johannes begriff. Die in dieser Sammlung befindlichen Bücher hießen ἐνδιαθηκοι und ihnen wurde einstimmig das höchste Ansehn beygelegt, und sie anzuerkennen gehörte zur Kirchenlehre (παραδοσις). Neben ihnen aber waren noch manche andere Bücher bekannt, und wurden unter den Christen gelesen, nur durften sie nichts der kirchlichen Lehre entgegenstehendes enthalten 1). Inzwischen blieb bey solchen Büchern

7) l. III. c. 39. Die Ursache seiner Abneigung gegen die Apokalypse und seiner Bemühungen, ihre Abfassung einem andern Johannes zuzueignen, lag in seinen antichiliastischen Ueberzeugungen.

1) So gestattete Serapion Bischoff zu Antiochien anfangs, daß ein Evangelium des Petrus von den Christen gelesen

chern einzelnen Gemeinden die Freyheit, sie anzunehmen oder auszuschließen, auch die Urtheile der Lehrer über den Werth und die Gültigkeit derselben war getheilt. Die abendländischen Gemeinden hatten den Brief an die Hebräer nicht in ihrem Kanon, welchen hingegen die Morgenländer in den ihrigen aufgenommen hatten 2). Der Brief des Jakobs, der zweyte des Petrus, und der des Judas wurden zuerst von den Alexandrinischen Lehrern angeführt, und kamen allmählich in kirchlichen Gebrauch, obgleich Viele sie nicht zum Kanon rechneten, und sogar ihre Aechtheit bezweifelten. Auch die zwey letzten Briefe des Johannes wurden in den Kirchen gebraucht, obgleich nicht alle Zweifel, ob sie von dem Apostel herrührten, verschwunden waren. Am meisten waren die Urtheile über die Apokalypse getheilt, weil auf diese Urtheile eine dogmatische Rücksicht, die Zuneigung oder Abneigung gegen den Chiliasmus großen Einfluß hatte. Alle Kirchenlehrer, welche zu den chiliastischen Meinungen sich hinneigten, wie Irenäus, Tertullian, Methodius, Lactantius hegten auch eine vorzügliche Hochachtung gegen die Apokalypse. Viele Gegner der Chiliasten waren auch Gegner der Apokalypse, indem sie diese entweder als eine untergeschobene Schrift gänzlich verwarfen, oder doch sie einem andern Johannes, nicht dem Apostel zuschrieben. Inzwischen auch solche Lehrer, welche dem Chiliasmus nicht ergeben

waren,

würde, ob es gleich unächt und nicht von den Vorfahren überliefert sey, hingegen als er in ihm unrichtige Meinungen bemerkte, erklärte er sich dagegen Euseb. Hist. eccl. l. VI c. 12.

2) Dieses bezeugt Hieronymus ep. ad Dardanum Opp. t. III. p. 46.

waren, wie Theophilus von Antiochien und Clemens von Alexandrien erklären sich für die Apokalypse, und selbst der eifrigste Bestreiter des Chiliasmus, Origenes eignet sie dem Apostel Johannes zu. Im vierten Jahrhundert wurde dieses Buch in der abendländischen Kirche, aber nicht in der morgenländischen angenommen.

Der öffentliche Gebrauch der Bücher bey den religiösen Versammlungen der Christen war an sich kein Beweis, daß sie zum Kanon gehörten (ἐνδιαθηκοι wären) 3); Indessen mußte doch der öffentliche Gebrauch der Schriften vom zweyten Rang (των αντιλεγομενων), welcher immer allgemeiner wurde, den Weg bahnen, daß der Unterschied zwischen ihnen und den Schriften vom ersten Range allmählich unmerklicher wurde, und sie mit dem Fortgange der Zeit mit diesen in eine Classe gesetzt wurden 4).

Vier=

3) Man sehe die § 55. Note 3 und 4 angeführten Stellen des Eusebius und Histor. eccles. l. III. c. 16. wo von dem Briefe des Clemens erzählt wird, er werde in den mehrsten Kirchen öffentlich gebraucht. — Dionysius, Bischoff von Corinth schrieb den Römischen Christen und ihrem Bischoff Soter, daß ein von ihnen erlassener Brief künftig den Sonntag eben so wie der Brief des Clemens vorgelesen werden sollte. Euseb. Hist. l. IV c. 23.

4) So sagt Hieronymus von dem Briefe Jakobs: Ipsa (epistola) ab alio quodam sub eius nomine edita asseritur, licet paullatim, tempore procedente, obtinuerit auctoritatem. Catal. Vir. illustr. c. 5.

Vierter Abschnitt.

Darstellung der Lehre von der Inspiration der heiligen Bücher.

§. 57.

Bey den Juden herrschte die Ueberzeugung, daß ihre heiligen Schriften aus einer göttlichen Eingebung ihren Ursprung hätten, und von der Beschaffenheit dieser Eingebung hatten sie sehr strenge Begriffe. Wenn man auch aus den Schriften späterer Juden, wie dem Talmud und andern, in welchen Gott als der unmittelbare Verfasser des A. T., die Schriftsteller selbst aber nur als Schreiber betrachtet werden, keinen sichern Schluß machen darf, daß eben diese Vorstellungen schon zu den Zeiten Jesu geherrscht haben; so bleiben doch andere Beweise dafür übrig. Josephus sagt in seinem Verzeichniß des jüdischen Kanons, daß die 22 Bücher mit Recht für göttlich gehalten, und daß die spätern Bücher mit ihnen nicht in eine Classe gesetzt würden, weil von der Regierung des persischen Königs Artaxerxes Longimanus an die genaue Folge der Propheten aufgehört habe 1). Er sieht also alle Verfasser der 22 Bücher, auch die Geschichtschreiber nicht ausgenommen, für Propheten, das heißt bey ihm, für von Gott inspirirte Männer, an.

Philo,

1) Contra *Apion.* l. I. c. 8.

Philo von Alexandrien glaubt ebenfalls, daß die heiligen Bücher aus einer unmittelbaren Eingebung Gottes geschrieben seyen. Er nennt die Bücher selbst häufig προφητικα ρηματα, προφητικον λογον, und erklärt sich dann näher, was er unter Propheten verstehe. "Die Propheten, sagt er, sind Dollmetscher der Gottheit, und „Gott bedient sich ihrer als Werkzeuge, um bekannt zu „machen, was er will 2). Ein Prophet redet nichts „eignes, sondern lauter fremdes, welches ein anderer ihm „eingiebt 3). Er ist ein Dollmetscher Gottes, dem „Gott eingiebt, was er sagen soll" 4).

Wie hochgespannt die Vorstellungen dieser Männer über die Inspiration ihrer heiligen Schriften waren, erhellt aus dem wundervollen Ursprunge, den sie der alexandrinischen Uebersetzung beylegen. Der König von Aegypten, so erzählt Josephus dem fabelhaften Briefe des Aristeas nach, ließ durch 72 jüdische Gelehrte, die er aus Palästina berief, die heiligen Bücher aus der Ursprache in die griechische übersetzen, und die Uebersetzung dieser Männer soll unter den wundervollesten Begebenheiten verfertigt worden seyn 5). Philo, der eben diese Erzählung, doch mit Weglassung vieler Umstände mittheilt, setzt hinzu, daß die Uebersetzer, ohne sich zu verabreden, eine selbst bis auf die Worte übereinstimmende Uebersetzung gelie-

2) De Monarch. ed. Mang. T. I. p. 222.

3) Quis rerum div. fit haeres. Tom. I. p. 510.

4) De praemiis et poenis. T. II. p. 417.

5) Joseph. Antiquit. l. XII. c. 2.

geliefert hätten 6). Der Ursprung der ganzen Fabel ist in der Eifersucht der ägyptischen Juden gegen die palästinensischen leicht zu entdecken. Die ersten wollten den letzten nicht gern in irgend etwas nachstehen, und suchten deswegen die Uebersetzung, welche sie gebrauchten, durch Behauptung eines wundervollen Ursprungs zu gleichem Range mit dem Urtext selbst, dessen die Palästinenser sich bedienten, zu erheben. Eben diese Fabel beweist aber auch die hohe Idee, welche man damals von der Inspiration hatte. Wenn man selbst der Uebersetzung einen wundervollen Ursprung beylegte, wenn selbst palästinensische Juden wie Josephus, in eine solche Meinung einstimmten, dürfen wir dann wohl zweifeln, daß man auch eine wörtliche und unmittelbare Eingebung des Urtextes angenommen habe?

Noch ein Buch, das wahrscheinlich im ersten Jahrhundert von einem Juden geschrieben, aber von einem Christen interpolirt worden ist, nämlich das vierte Buch des Esras dient hier zum Beleg. Esras stellte, so wird im 14ten Capitel mit gar sonderbaren Umständen erzählt, die sämmtlichen heiligen Bücher der Hebräer, welche verloren gegangen waren, durch göttliche Eingebung wieder her. Ausser den bekannten Büchern schrieb er damals noch 70 andere geheimere auf; ein Zusatz, der ohne Zweifel deswegen gemacht wurde, um dadurch den vielen damals circulirenden apokryphischen Schriften einen desto leichteren Eingang und ein desto grösseres Ansehn zu verschaffen.

6) De vita Mosis p. 660. Man vergleiche über diese Erzählung die Abhandlung von Eichhorn im Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur 1 Th. S. 266 ff.

sen. Mag nun auch der Verfasser dieses Buchs seine Erzählung nicht aus der Sage geschöpft, sondern sie selbst erfunden haben; so ist doch so viel klar, daß die Meinung von unmittelbarer Eingebung der Bibel damals bekannt und angenommen gewesen seyn muß, denn ohne diese vorauszusetzen, hätte er wohl auf seine abentheuerlichen Einfälle nicht gerathen können.

§. 58.

Aus den bisher genannten Zeugnissen läßt sich sicher folgern, daß zu den Zeiten Jesu der Glaube an eine unmittelbare göttliche Eingebung der heiligen Bücher unter den Juden herrschend war. Jesus, der sich dieser Bücher so häufig bediente, um sein Ansehn zu befestigen, und seine Lehre unter den Juden zu empfehlen, legte dabey die unter den Juden gewöhnlichen Vorstellungen zum Grunde. Fern davon, das Ansehn des alten Testaments zu bestreiten, will er dasselbe vielmehr bestätigen Matth. 5, 17. 18., und betrachtet die darin enthaltenen Aussprüche als Reden Gottes Joh. 10, 35. David, sagt er, habe εν πνευματι d. h. von Gott begeistert, den Messias seinen Herrn genannt Matth. 22, 43.

Die Apostel stimmen damit überein. Paulus nennt die Schriften des A. T. γραφη θεοπνευστος 2 Timoth. 3, 16., göttlich eingegebene Schriften, ohne Zweifel in dem Sinne, welchen die Juden mit einer solcher Benennung zu verbinden gewohnt waren. Petrus schließt aus einer Stelle der Psalmen auf eine solche Art, daß gewiß der Begriff von unmittelbarer Eingebung dabey zum Grunde liegt, Apostelgesch. 2, 25-31., und in einer andern Stelle leitet

er wenigstens die prophetischen Aussprüche von dem Antriebe des heiligen Geistes her 2 Petr. 1, 21.

Die ersten Christen behielten deswegen eben die Ehrfurcht gegen die Schriften des alten Testaments, und eben den Glauben an die Inspiration desselben bey, welchen die Juden hegten. Daß hingegen die Schriften der ersten christlichen Lehrer, der Evangelisten und Apostel sogleich unter den Christen, als durch eine unmittelbare göttliche Eingebung geschrieben, seyen angenommen worden, dagegen läßt sich mancher wichtige Zweifel erregen. Es scheint kaum begreiflich, warum Paulus so häufig und sorgfältig Beweise seiner Sätze und auch seines Ansehns vorträgt; es scheint unbegreiflich, wie die Aussprüche des Apostels so manchen heftigen Widerspruch selbst unter Christen, z. B. zu Corinth, finden konnten, wenn seine Schriften für inspirirt gehalten wurden.

§. 59.

Wenn aber gleich der Glaube an die wörtliche und unmittelbare Inspiration der neutestamentlichen Schriften nicht gleich von Anfange vorhanden war, so läßt sich doch der Weg leicht auffinden, auf welchem er entsprang und sich bildete. Die Christen fiengen an, in ihren Zusammenkünften neben den jüdischen Religionsschriften auch die christlichen vorzulesen, um so wie sie in den ersten die Ankündigungen eines Erlösers und einer neuen Religion sahen, in den letzten die Erfüllung jener Ankündigungen zu betrachten. Durch diese Verbindung von beiderley Schriften, zwischen welchen man einen so genauen Zusammenhang fand, und welche man als ein zusammen gehöriges Ganzes ansah, mußten auch die Vorstellungen

von

von Inspiration, welche man über die ersten hatte, auch auf die letzten übergehen, und daß dieses wirklich geschehen ist, wird durch die Geschichte bestätigt.

Da die ersten christlichen Schriftsteller von dem neuen Testament, dessen Theile damals noch wenig bekannt, und gewiß nicht gesammelt waren, keinen oder doch nur einen sparsamen Gebrauch, einen desto häufigern aber von den Schriften des alten Testaments machen; so reden sie vornehmlich von der Inspiration des letzten. Justin in seiner Ermahnungsschrift an die Griechen, wenn sie anders wirklich den Justin zum Verfasser hat, drückt sich sehr hart darüber aus: "Solche erhabene Dinge können nicht „durch menschliches Nachdenken erkannt werden, sondern „allein durch ein himmlisches Geschenk, das auf die heili„gen Männer herabkam. Diese bedurften keiner künstli„chen Beredsamkeit und keiner schlauen Disputirkünste, „sondern sie überließen nur ihre reine Seele der Einwir„kung des göttlichen Geistes. Wie ein Bogen auf einer „Citharre oder Leyer Töne hervorbringt, so bediente sich „die Gottheit dieser frommen Männer als Instrumente, „um uns himmlische Dinge bekannt zu machen" 1). Eben dieser Verfasser erzählt die Fabel von dem wunderbaren Ursprung der alexandrinischen Version als eine ausgemachte Thatsache, und fügt treuherzig genug hinzu, daß er selbst bey Alexandrien die 72 Cellen gesehen habe, in welchen die Uebersetzer bey ihrer Arbeit eingeschlossen gewesen wären 2).

In

1) Cohort. ad graecos in Iust. Opp. p. 13.

2) ib. p. 16. 17.

In Justins erster Apologie kommt ebenfalls eine Stelle vor, die sich auf Inspiration bezieht: "Wenn „ihr die Aussprüche der Propheten, wo eine Person re„dend eingeführt wird, leset; so glaubet nicht, daß die „Begeisterten in ihrer eignen Person sprechen, sondern „sie reden in der Person des Logos, der sie in Bewegung „setzt (κινουντος αυτους)" 3).

Athenagoras erklärt sich auf eine ähnliche fast noch stärkere Art: "Wenn wir auf solche (aus der Vernunft „hergenommene) Gründe allein eingeschränkt wären; so „möchte jemand unsre Lehren blos für menschlich halten. „Aber unsere Behauptungen werden auch durch die Pro„pheten bestätigt, einen Moses, Jesaias, Jeremias und „andere, welche aus ihrer Gedankenreihe entzückt, und „von dem göttlichen Geiste, der auf sie wirkte, bewegt, „geredet haben. Der Geist bediente sich ihrer nämlich „auf eben die Art, wie ein Flötenspieler seine Flöte blä„set 4). Wie unvernünftig ist es, menschlichen Meinun„gen Beifall zu geben, und dagegen dem Geiste Gottes „den Glauben zu versagen, welcher den Mund der Pro„pheten gleich einem Instrument in Bewegung gesetzt „hat" 5).

Theophilus von Antiochien stimmt mit den Meinungen der eben angeführten Lehrer überein. Auch er sagt, daß die Propheten nicht selbst geredet haben, sondern daß der Geist Gottes oder der Logos, der auf sie herab stieg, durch

3) Apolog. maior. p. 65.

4) Athenag. Legat. pro Christ. p. 286.

5) ib. p. 285.

durch sie geredet habe 6). "Gottes Männer, 'welche „den heiligen Geist in sich trugen (πνευματοφοροι πνευματος „αγιου) und Propheten waren, wurden, von Gott selbst „begeistert und belehrt, Schüler Gottes, Heilige und „Gerechte. Zur Belohnung dafür wurden sie auch ge„würdigt, Werkzeuge (οργανα) Gottes zu seyn, und von „ihm Weisheit zu erhalten" 7). Merkwürdig ist es, daß Theophilus und andere Lehrer mit ihm die Inspiration nicht blos auf die jüdischen Religionsschriften einschränken, sondern sie auch heidnischen Schriften, wenigstens angeblich heidnischen, obgleich von Christen erdichteten, beylegen, nämlich den Büchern der Sibylle und des Hydaspes 8).

In allen angeführten Stellen wird blos von der Eingebung des alten Testaments, nicht aber von dem neuen gehandelt. Doch ist es sicher, daß man schon angefangen hatte, dieselben Begriffe auch auf das letzte überzutragen. Justin leitet die Abfassung der Apokalypse von der göttlichen Eingebung her 9), und Theophilus sagt: Alle heilige Schriften und alle die den Geist Gottes in sich trugen (πνευματοφοροι) lehren das, von denen einer Johannes spricht: Im Anfange war der Logos u. s. w. 10). Theophilus schreibt also auch den Schriften des Johannes Inspiration zu, und setzt sie unter dem Namen heilige Schrift mit dem A. T. in eine Classe. Noch deutlicher ist

Y 2 eine

6) Ad *A*utol. l. II. p. 355.

7) l. II. c. 354.

8) Iustin. *A*pol. mai. p. 55. Theoph. l. II. p. 355 et 375.

9) Iustin. Dial. cum Tryph. p. 178.

10) *A*d Autol. l. II. p. 365.

eine andere Stelle: "Von der Gerechtigkeit, welche das „Gesetz fordert, reden die Propheten und die Evangelien „auf einerley Art, weil auf allen Ein Geist des Herrn „ruhte, durch welchen sie redeten" 11).

§. 60.

Noch öfter erklärt sich Irenäus über die Inspiration der heiligen Schriften. Er hatte mit den Gnostikern zu kämpfen, deren Meinung über die Eingebung der Bibel hier eine Erwähnung verdient. Sie verwarfen zwar das A. T., gaben aber doch eine Inspiration desselben zu, nur daß sie diese nicht von dem höchsten Gott, sondern von dem unvollkommenen Weltschöpfer ableiteten 1). Auch bey dem N. T. machten sie einige Bemerkungen, durch welche die göttliche Eingebung desselben zwar nicht ganz geleugnet wurde, aber doch schwankend gemacht werden mußte. Die Apostel, behaupteten sie, hätten den Reden Jesu zuweilen etwas aus dem jüdischen Gesetz beygemischt, zuweilen auch sich geirrt, und seyen, eben sowohl als Jesus selbst, zuweilen von dem Demiurgus, zu-

11) ib. l. III. p. 388.

1) Ueber den Ursprung des A. T. ist besonders das Urtheil des Ptolemäus, eines der gemässigten Gnostiker, merkwürdig. Seinen Brief s. in Grabe Spicil. sec. 2. p. 69. "Weder der höchste Gott kann Urheber davon seyn, dazu "ist es zu mangelhaft, noch der Teufel, denn dieser ist "ein Beförderer der Ungerechtigkeit, und hat auch die "Welt nicht erschaffen; sondern es kommt von einem ge- "ringern und gerechten Gott, welcher auch die Welt er- "schaffen hat. Doch rührt das mosaische Gesetz nur zum Theil "von diesem her, den übrigen Theil haben Moses und die "Aeltesten des jüdischen Volkes hinzugefügt.

zuweilen von einem Mittelwesen (a medietate), zuweilen von dem höchsten Gott (a summitate) angetrieben und inspirirt worden 2). Hieraus zogen sie den Schluß, man dürfe den Aussprüchen des N. T. nicht sicher trauen, sondern müsse sorgfältig das eigentlich Göttliche von dem Uebrigen absondern. Gegen diese gnostischen Behauptungen streitet Irenäus. "Wir müssen, sagt er, Gott „dieses (unnöthige Speculiren über dunkle Stellen) anheim stellen, weil wir wissen, daß zwar die heiligen „Schriften vollkommen sind, als von dem Worte Gottes „und seinem Geist eingegeben, (quippe a verbo Dei et „eius spiritu dictae), daß es aber uns, die wir jünger „und weiter von dem Logos entfernt sind, an der Einsicht „in seine Geheimnisse fehlt 3). Die volle Erkenntniß „haben die Apostel durch die ausserordentlichen Geistesgaben, womit sie ausgerüstet sind, und es ist deswegen „Vermessenheit, sie verbessern zu wollen" 4). Dann beweist Irenäus gegen die Gnostiker, daß nur Ein Geist das alte und neue Test. eingegeben habe, weil zwischen beiden eine so genaue Uebereinstimmung sich finde, und alles das, was die Propheten angekündigt hatten, in Christo sey erfüllt worden, und auf keinen andern sich passe 5). Auch beweist er eben das aus den Aussprüchen Jesu 6). Den Einwurf der Gnostiker, daß doch eine unverkennbare Verschiedenheit zwischen dem Inhalt des A. und N. T. sey, hebt er durch die Bemerkung, daß Gott

2) Iren. adv. haeref. l. III. c. 2. p. 174.

3) Adv. haeres. l. II. c. 28. §. 2. p. 156.

4) l. III. c. 1. p. 174.

5) Iren. adv. haer. l. III. c. 9 et c. 34.

6) l. III. c. 36.

Gott die Menschen allmählich weiter führe, und durch die Propheten dem Christenthum habe den Weg bahnen lassen 7). Dem Einwurf, daß die heilige Schrift von mancherley Eingebnngen, als des höchsten Gottes und des Demiurgus herrühre, begegnet er damit, daß alsdann in den Propheten zugleich der Geist der Einsicht und der Unwissenheit, der Geist der Wahrheit und des Irrthums hätte seyn müssen, welches doch ungereimt sey. Auch, setzt er hinzu, würde alsdann in ihren Reden nicht die Harmonie seyn können, die wir doch darin antreffen 8).

Mit den eben angeführten und von Irenäus bestrittenen Urtheilen der Gnostiker über das A. T. haben die Aeusserungen nicht wenig Aehnlichkeit, welche der unbekannte Verfasser der Clementinischen Homilien, der vermuthlich auch im zweyten Jahrhundert lebte, dem Apostel Petrus in den Mund legt. Ihnen zufolge sind in das mosaische Gesetz und die prophetischen Schriften viele falsche Meinungen, besonders unwürdige Begriffe von Gott und anstößige Erzählungen von den Lastern der Patriarchen eingemischt worden, auch kommen darin mancherley Widersprüche nicht nur unter sich, sondern auch gegen die Aussprüche Christi vor. Das Falsche ist in die Schrift eingemischt, um die Menschen auf die Probe zu stellen, und der Christ muß daher vorsichtig seyn, um es zu entdecken, und es von dem Wahren und Göttlichen zu unterscheiden. Der angebliche Petrus macht dabey die Bemerkung, daß er diese seine Meinung nicht öffentlich vortrage, um nicht das unerfahrne Volk zu beunruhigen und seinem Gegner Waf-

7) l. III. c. 9. § 2 et c. 23.
8) l. III. c. 35. §. 2.

Waffen gegen sich in die Hände zu geben, sondern daß er sie nur den Bewährten insgeheim vertraue, doch verläßt ihn nachher diese Zurückhaltung, und er spricht in der Unterredung mit Simon dem Magier ganz frey von in dem A. T. befindlichen Irrthümern und Widersprüchen 9). — Das hier von dem A. T. gefällte Urtheil kommt mit den Vorstellungen der Ebioniten überein, welche nach dem Berichte des Epiphanius 10), nicht die Propheten des A. T als wahre Propheten gelten ließen, sondern dafür nur Jesum erkennen wollten, auch selbst die fünf Bücher des Moses nicht ganz annahmen, sondern einiges davon wegwarfen.

Irenäus selbst war den strengern Begriffen von einer Inspiration, die sich auch über alle Worte erstreckt, zugethan, wie aus folgender Stelle erhellt: "Matthäus „hätte (im Anfange seines Evangeliums) schreiben kön„nen: Die Geburt Jesu. Weil aber der heilige Geist „vorhersah, daß es Betrüger geben würde (welche Je„sum als eine von Christo getrennte Person vorstellen), „schreibt er durch den Matthäus: Die Geburt Jesu Christi „war also" 11). Also auch die Worte wählt nicht der Schriftsteller selbst sondern der heilige Geist nach der Voraussicht der Bedürfnisse künftiger Zeiten.

§. 61.

9) Homil. 2 et 3. in Patt. Apostoll. Vol. I. p. 637 seqq.

10) Epiph. haer. XXX. nro. 18. Diese Ebioniten hatten auch ein Buch Reisen des Petrus (welches vermuthlich eben diese Clementinischen Homilien wenigstens dem Hauptinhalt nach sind). Ibid. nro. 15.

11) Iren. adv. haer. l. III. c. 16. §. 2.

§. 61.

Clemens von Alexandrien nennt die heiligen Schriften γραφας θεοπνευστους 1). Nachdem er an einem andern Ort einige Stellen sowohl aus dem alten als neuen Testament angeführt hat, fügt er hinzu: "Ich könnte noch „viele andere Schriftstellen anführen, von welchen kein „Pünctgen unerfüllt bleiben wird. Denn der Mund des „Herrn der heilige Geist hat das geredet" 2). "Die „Schriften verdienen, sagt er anderswo, mit Recht von „dem Apostel (2 Tim. 3. 15.) heilige Schriften genannt „zu werden, da sie dem Menschen nicht nur Heiligkeit, „sondern selbst eine göttliche Natur verschaffen. Daher „nennt auch der Apostel die Bücher, welche aus solchen „Schriften und Sylben bestehen, von Gott eingegebene „Bücher" 3). Hiernach scheint Clemens die Inspiration nicht blos in Sachen, sondern da er der Sylben gedenkt, auch in Worten zu setzen. So oft inzwischen Clemens Stellen der Bibel als Aussprüche des Logos oder des heiligen Geistes anführt 4); so kommen doch in seinen Schriften Aeußerungen vor, die es sehr zweifelhaft machen, was er sich unter Inspiration eigentlich dachte. Schon der Doppelsinn des Wortes Logos, womit er so oft spielt, mußte zu schwankenden Begriffen Gelegenheit geben. Da er die Menschen mit einem musikalischen Instrument vergleicht, auf welchem der göttliche Logos spielt 5), so scheint er jede Kenntniß des Wahren und Guten ge-

1) Clem. Strom. l. VII. p. 894.
2) Cohort. ad gentes p. 68. fin.
3) ib. p. 71.
4) z. B. Strom. l. VI. p. 765. Cohort. ad gentes p. 66.
5) Cohort. ad gentes p. 5 et 6.

gewissermaßen für inspirirt gehalten zu haben. Dies wird noch wahrscheinlicher, da Clemens sagt, Gott habe auch unter den Griechen eben sowohl als unter den Hebräern die würdigsten Männer zu Propheten in ihrer Landessprache erweckt, und sie dadurch über den gemeinen Haufen empor gehoben 6). Er trägt deswegen kein Bedenken, eine ziemlich zweydeutige Stelle des Plato zum Beweis der Inspiration des N. T. anzuwenden 7). Wenn wir noch hinzunehmen, daß Clemens alle gute Gedanken aus der Veranstaltung (επινοιας) Gottes herrühren läßt 8); so gewinnt es das Ansehn, als ob er den Begriff der Inspiration so genommen habe, wie im A. T., wo der Ausdruck Geist Gottes öfters gebraucht wird, um jedes vorzügliche Talent, jede ausgezeichnete Kraftäußerung der Menschen zu bezeichnen; wiewohl dennoch die zuerst angeführten Stellen des Clemens nicht ganz damit zusammen stimmen, und überhaupt die schwankenden Aeusserungen des alexandrinischen Presbyters ein sicheres Urtheil über seine wahre Meynung sehr erschweren. Uebrigens war Clemens dem Glauben an den wundervollen Ursprung und die Inspiration der Alexandrinischen Version und an die Herstellung der heiligen Schriften durch Esras ebenfalls zugethan 9).

§. 62.

Wenn wir von der griechischen Kirche zu der lateinischen übergehen; so ist in dieser Tertullian der merkwür-

6) Strom. l. VI. p. 761.
7) Strom. l. V. p. 697.
8) l. VI. p. 822.
9) Strom. l. I. p. 410.

würdigste Schriftsteller. Er nennt die heiligen Bücher göttliche Worte (Dei voces) 1), und sagt, daß sie von Männern herrühren, welche mit göttlichem Geist erfüllt waren (spiritu divino inundatis), und ihre Göttlichkeit erhelle aus ihrer Majestät, und den erfüllten Weissagungen 2). "Keine Rede, sagt er, ist göttlich, als die des "einigen Gottes, welche die Propheten, die Apostel und "Christus selbst erschallen lassen" 3). Die Einheit der Inspiration des A. und N. T., oder daß Ein Gott in beiden geredet habe, beweist er ausführlich gegen den Marcion 4). Ueber die Beschaffenheit der Inspiration erklärt er sich zwar nicht deutlich, aber da er die Erzählung annahm, daß Esras die untergegangenen Israelitischen Religionsschriften wieder hergestellt habe 5); so läßt sich kaum zweifeln, daß er eben die von den Juden entlehnten Vorstellungen darüber hatte, die ich aus den Schriften des Justin und Athenagoras angeführt habe.— Er stellt auch das Maas der Geistesgaben, welches den Aposteln zugeflossen sey, als etwas ganz eignes und von den Geistesgaben der übrigen Christen verschiedenes vor 6). Und dennoch — so groß ist die Verwirrung der Ideen bey dem guten Kirchenvater — scheint er jede Schrift, die zur Erbauung brauchbar ist, für inspirirt zu halten 7). Bey solchen widersprechenden Aeusserungen möchte es wohl vergebliche Mühe seyn, bestimmte und feste Begriffe über diesen Punct bey Tertullian zu suchen.

§ 63.

1) Apolog. c. 31.
2) Apolog. c. 18 et 20.
3) De anima c. 28.
4) Adv. Marc. l. I. c. 19-21.
5) De cultu fem. c. 3.
6) Exhortat. castit. c. 4.
7) De cultu fem. c. 3.

§. 63.

Von dem berühmten Origenes läßt sich mehr Bestimmtheit der Begriffe erwarten. Er rechnet es zu der allgemeinen Kirchenlehre, daß die heilige Schrift von dem Geiste Gottes geschrieben sey 1), und in seinem Werk von den ersten Gründen der Dinge hat er dem Dogma von der Inspiration ein eignes Capitel gewidmet, dessen griechischer Text in der von Basilius dem Großen und Gregor von Nazianz aus Origenes Schriften gesammelten Philokalie ist erhalten worden 2). Hier erklärt er sich auf folgende Art:

"Da wir bey unsern vorgetragenen Sätzen uns „nicht blos mit vernünftigen Schlüssen begnügen, son„dern auch aus den göttlich geglaubten Schriften so„wohl des alten als neuen Testaments die Beweise un„serer Behauptungen hernehmen, und doch von der „Göttlichkeit dieser Schriften noch nicht gehandelt ha„ben, so wollen wir jetzt jedoch nur kurz davon reden, „was uns bewegt, sie für göttlich zu halten".

Nach dieser Einleitung handelt Origenes von Moses, dem Stifter der jüdischen, und von Jesus, dem Stifter der christlichen Religion. "Kein Gesetzgeber hat es da„hin bringen können, daß seine Gesetze bey einem an„dern Volk, als dem seinigen, angenommen wurden. „Kein Philosoph hat mit seinen Lehrsätzen bey Nationen „von andern Sprachen, oder auch nur bey dem großen „Haufen seiner eignen Nation Eingang finden können. „Hin-

1) De princip. Prooem. p. 48.

2) Ibid. l. IV. c. 1. Opp. t. I. p. 156. seqq.

„Hingegen sowohl Griechenland, als die Barbarischen
„(nicht griechischen) Länder des Erdkreises enthalten un-
„zählige Einwohner, welche mit Verlassung ihrer väterli-
„chen Gesetze und angenommenen Götter, Verehrer des
„mosaischen Gesetzes und der Reden Jesu geworden sind,
„ob sie gleich als Anhänger des mosaischen Gesetzes
„den Haß der Götzendiener, und als Anhänger Jesu noch
„ausser dem Haß Lebensgefahr sich zugezogen haben.
„Wenn man überdenkt, wie schnell die Lehre Jesu unter
„so vielen Hindernissen und Verfolgungen über den gan-
„zen Erdkreis bey Griechen und Barbaren, bey Gelehr-
„ten und Ungelehrten in wenigen Jahren sich ausgebrei-
„tet habe; so können wir nicht umhin, das für ein mehr
„als menschliches Werk anzusehn, um desto eher, da Je-
„sus so frey und stark diese Wirkung seiner Lehre vorher-
„gesagt hat. Dies wird noch mehr bestätigt, da die
„längst vorher ausgesprochenen Weissagungen so genau in
„Jesu erfüllt worden sind. Aber auch die Verrichtungen
„der Apostel, welche, um Jesu Lehre zu verkündigen, den
„ganzen Erdboden durchreist sind, stellen ein nicht mensch-
„liches, sondern ein von Gott befohlnes Unternehmen dar.
„Hieran können wir nicht zweifeln, wenn wir bemerken,
„wie sie durch ihre Lehre auch Menschen, die äußerst gegen
„sie eingenommen waren, vermöge der göttlichen Kraft,
„die über ihnen wachte, besiegten, wie auch Gott ihre
„Lehre durch vielfache Wunder bestätigte".

"Wenn wir auch auf diese Art die Göttlichkeit Jesu
„gezeigt, und dazu der von ihm handelnden prophetischen
„Aussprüche uns bedient haben; so haben wir zugleich
„bewiesen, daß die Schriften, welche von ihn geweißagt
„haben, von Gott eingegeben sind, und daß die Bücher,
„wel-

„welche seine Zukunft und Lehre ankündigen, alles Ansehn „und Gewicht haben. Man kann also sagen, daß die „göttliche Eingebung der prophetischen Reden und der „Geist (der geistige Sinn) des mosaischen Gesetzes erst „durch die Zukunft Jesu sichtbar geworden ist. Vor der „Zukunft Jesu war es nicht möglich, völlig einleuchtende „Beweise von der göttlichen Eingebung der alten Schrif„ten aufzustellen, sondern erst die Zukunft Jesu zeigte „offenbar, woran man vorher noch hätte zweifeln können, „daß sie durch die himmlische Gnade aufgeschrieben sind. „Doch schon der, welcher die Propheten ließt, wird durch „die Begeisterung, welche ihn im Lesen ergreift, über„zeugt werden, die als göttlich geglaubten Lehren seyen „keine menschliche Schriften. Wenn wir in ihnen auch „manches dunkle und unbegreifliche finden, so darf uns „das nicht befremden. Wir sehen ja auch in den Wegen „der Vorsehung so manches Dunkle, ohne daß dadurch der „Glaube an die Vorsehung selbst gemindert wird. Eben „so wird die Göttlichkeit, welche sich durch die ganze „Schrift ausbreitet (ἡ γραφης θειοτης διατεινουσα εις πασαν „„αυτην) nicht dadurch herabgesetzt, daß unsere Schwäche „nicht jeden ihrer Aussprüche faßt".

Noch in andern Stellen erklärt sich Origenes sehr stark und deutlich über die Inspiration. "Die heiligen Bücher, sagt er, athmen eine Fülle des Geistes, und weder in dem Gesetz, noch in den Propheten, noch in den apostolischen Schriften ist etwas, daß nicht von der Fülle der

1) De princip. Prooem. p. 48.

2) ib. l. IV. c. 1. Opp. t. I. p. 156. seqq.

der göttlichen Majestät herrühre 3). Die Evangelien sind, wie wir glauben, sehr genau unter dem Beystande des göttlichen Geistes aufgezeichnet worden, und die Verfasser haben dabey nie einen Fehler begangen 4). Wir können nicht sagen, daß in den Schriften des heiligen Geistes etwas Ueberflüssiges oder Müssiges stehe, wenn schon Einiges uns dunkel scheint. Wir haben dabey vielmehr unsere Aufmerksamkeit anzuwenden, und Gott um mehrere Einsicht zu bitten" 5).

Origenes beschreibt dann auch die Art der Begeisterung der Propheten, im Gegensatze gegen die delphische Priesterin, welche wie durch Zauberkünste wütend, und ihrer selbst nicht bewußt, gewiß nicht durch den göttlichen Geist redete: "Wir schließen aus den heiligen Büchern, daß die jüdischen Propheten, von dem heiligen Geiste, so viel ihnen heilsam war, erleuchtet — durch den heiligen Geist, der ihre Seele berührte, mehr Scharfsichtigkeit des Geistes erhielten" 6). Origenes scheint also die Inspiration in eine durch Berührung des heiligen Geistes bewirkte Erhöhung der Seelenkräfte zu setzen.

Dem A. und N. T. schrieb er eben dieselbe Eingebung zu: "Die Bücher sowohl vor der Zukunft Christi, als die Evangelien, und die apostolischen Schriften, haben ihre Einrichtung von Einem und demselben Geiste, der von

Einem

3) Homil. XXI. in Jerem. Opp. t. III. p. 282.
4) Comment. in Matth. Opp. t. III p. 732.
5) In Numer. Hom. XXVII. tom. II. Opp. p. 375. in Jerem. Opp. t. III p. 286.
6) Contra Cels. l. VII. § 4 Opp. t. I. p. 596.

Einem und demselben Gott kommt" 7). Auch erklärt er sich sehr nachdrücklich gegen diejenigen, welche zwischen den Theilen der heiligen Schrift eine Auswahl treffen, und Einiges darin annehmen, Anderes hingegen verwerfen wollen 8). Alle scheinbare Widersprüche, welche in der Bibel vorkommen, beruhen blos auf der Unwissenheit der Ausleger und verschwinden vor den Augen des erfahrenern Kenners 9). Das alte und das neue Test. enthalten dieselbe Lehre, nur ist diese in dem ersten unter einer Hülle von Bildern, in dem letzten offen und frey vorgetragen 10). Dessen ungeachtet nimmt er doch Grade der Inspiration an, und legt den Schriften der Apostel nicht so unbedingt Eingebung bey, als denen Stücken, wo Gott selbst redend eingeführt wird. "Die apostolischen Schriften, sagt er, sind zwar weisheitsvoll und zuverlässig, aber sie kommen doch denen nicht gleich, welche anfangen: Das sagt der allmächtige Herr. Und deswegen gebe man Achtung, ob Paulus, wenn er sagt: Alle Schrift ist von Gott eingegeben, seine eignen Schriften mit darunter rechne; indem er vielmehr sagt: Ich sage, und nicht der Herr und dergl. Alle solche Aussprüche haben zwar Ansehn und Nachdruck, sind aber nicht genau und unmittelbar aus einer göttlichen Offenbarung herzuleiten" 11). Hiermit muß eine andere Stelle verbunden werden: "Paulus nennt Herrschaften, Fürstenthümer, Obrigkeiten Eph. 1, 12. ich weis nicht, woher er es genommen haben

7) De princip. l. IV. c. 2. Opp. t. I. p. 174.
8) Comment. in Ezech. Opp. t. III p. 352. 358.
9) Comment. in Matth. p. 441.
10) Comment. in Joh. Opp. t. IV p. 8.
11) Comment. in Joh. Opp. t. IV p. 4 et 5.

haben mag (nescio unde sumentem)" 12). Origenes sieht also die apostolischen Schriften nicht als durchgängig von dem heiligen Geiste dictirt an, sondern glaubt, daß die Verfasser ihre eigne Gedanken hinzugefügt, oder auch hier und da aus andern Nachrichten geschöpft haben. Freilich steht diese Aeusserung mit den vorhin angeführten Stellen, wo die ganze Bibel von der göttlichen Eingebung hergeleitet wird, nicht in der beßten Uebereinstimmung, allein bey Origenes ist es nichts seltenes, daß er in seinen Urtheilen sich selbst nicht gleich bleibt.

§. 64.

Cyprian hat zwar keine nähere Erklärung der Inspiration gegeben, allein daß er sie geglaubt habe, daran lassen viele Stellen seiner Schriften nicht zweifeln. Er nennt die alten und neuen Schriften Quellen der göttlichen Fülle (divinae plenitudinis fontes) 1). Bey einer Warnung des Paulus vor dem Geitz sagt er: Der heilige Geist warnt uns durch den Apostel 2.) Er schreibt also auch diese Erinnerung dem heiligen Geist zu, ungeachtet sie ganz gut von einem menschlichen Schriftsteller herrühren könnte. Wie weitumfassend und unbestimmt übrigens der Begriff der Inspiration bey Cyprian war, erhellt daraus, weil er sie keineswegs den biblischen Schriftstellern ausschließend zueignete, sondern sich selbst göttlicher Eingebungen rühmte 3).

Ein

12) De princip. l. I. c. 5.

1) Testim. adv. Jud. Praefat. p. 18. ed. *Brem.*

2) De unitate eccles. p. 111.

3) Epist. LXIII p. 148 ep. LXXIII p. 210 Libellum-permittente et inspirante Deo conscripsimus.

Ein anderer lateinischer Schriftsteller Novatian lehrt, daß derselbige Geist in den Propheten und den Aposteln gewesen sey, macht aber dabey eine merkwürdige Unterscheidung. Jenen wurde er nur auf einige Zeit, diesen auf immer, ertheilt. Ueber jene wurde er in einem geringen Maas, über diese ganz ausgegossen 4).

Deutlich erklärt sich Eusebius über die Eingebung der heiligen Schrift. "Die göttlichen Apostel Christi waren zwar Männer von den reinsten Sitten, und mit allen Tugenden ausgeschmückt, aber sie hatten eine ungebildete Sprache. Voll Vertrauen auf die von dem Heiland ihnen geschenkte göttliche nnd wunderthätige Macht, kannten sie keine Kunst der Beredsamkeit und strebten auch nicht nach ihr. Unterstützt aber von dem heiligen Geiste bey den Beweisen, und ausgerüstet mit der wunderthätigen Macht Christi, machten sie die Erkenntniß des Himmelreichs dem ganzen Erdkreis bekannt 5).

Wichtiger ist eine andre Stelle: "Die Ketzer (die Artemoniten) verfälschen die heilige Schrift. Wie verwegen ist eine solche That! Denn entweder glauben sie nicht, daß die göttlichen Schriften von dem heiligen Geiste eingegeben sind, und dann gehören sie unter die Unglaubigen (Nichtchristen), oder sie halten sich für weiser als den heiligen Geist und dann sind sie gar Unsinnige" 6). Der Glaube an die göttliche Eingebung der heiligen Schrift wird also als ein charakteristischer Punct aufgestellt, wodurch sich der Christ von dem Nichtchristen unterscheide.

Es

4) De trin. c. 29.

5) Hist. eccles. l. III. c. 24.

6) Ibid. l. V. c. 28.

Es kann befremdend scheinen, wie Ketzer darauf verfallen konnten die heilige Schrift zu verändern. Glaubten sie etwa keine Eingebung der Bibel 7)? Dies folgt nicht, dann hätten sie nur der Bibel geradezu ihr göttliches Ansehn absprechen, sie nicht verfälschen dürfen. Die Klagen der Kirchenväter über die Verfälschungen der Ketzer rühren nur aus einem Misverständniß her. Wenn sie bey diesen Lesearten fanden, die von ihren eignen Handschriften abwichen, so hielten sie diese sehr übereilt und nur aus Urkunde aller Kritik für boshafte Verfälschungen. Sollten aber auch, was doch immer zweifelhaft bleibt, manche Ketzer wirklich absichtliche Veränderungen vorgenommen haben, so geschah das aus einem Partheyeifer, bey dem man selten consequent verfährt, und es ließe sich immer daraus nicht folgern, daß sie dabey die Inspiration ganz geläugnet haben.

§. 65.

Die bisher über die Lehre von der Inspiration gesammelten Zeugnisse und gemachten Bemerkungen führen zu folgendem allgemeinen Resultat. Der Glaube an eine göttliche und zwar unmittelbare Eingebung der heiligen Schriften des A. T. gieng von den Juden zu den Christen über, und wurde von diesen auch auf die Schriften des N. T. übergetragen und angewendet. Diese Lehre blieb aber blos Gegenstand des Glaubens, ohne daß man nähere Untersuchungen darüber anstellte, oder genauere Bestimmungen festsetzte, oder gar eine künstliche Theorie davon erbaute. Davon rührt es auch her, daß die Aeusserungen

7) Rößlers Biblioth. der Kirchenväter 4 Th. S. 144. Anmerk. 135.

gen der Kirchenlehrer über Inspiration öfters so zweydeutig und schwankend sind, weil sie zwar die Lehre selbst nicht bezweifelten, aber doch keine deutlich entwickelten Begriffe davon hatten.

Fünfter Abschnitt.

Gebrauch der heiligen Schrift unter den Christen. Tradition.

---

§. 66.

Schriften.

Jacobi Usserii Historia dogmatica controversiae inter orthodoxos et Pontificios de Scripturis et Sacris vernaculis — auctario locupletavit Henricus *Wharton* Londini 1690. 4. Wie schon der Titel anzeigt, ist dieses Werk aus einem polemischen Gesichtspuncte geschrieben. Den Namen einer Geschichte verdient es nicht, sondern es ist blos eine trockne aber brauchbare Sammlung von Zeugnissen.

Christian Wilhelm Franz Walch kritische Untersuchung von dem Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Christen in den ersten vier Jahrhunderten. Leipz. 1779. 8.

Walch wollte durch diese Schrift die Vorstellung Semler's, daß die Schriften des N. T. blos den Lehrern, nicht aber den Laien bestimmt gewesen seyen, und die auffallenden Behauptungen Lessing's, daß die Schriften des N. T.

 den

den ersten Christen ganz unbekannt gewesen seyen, und daß die einzelnen Stücke davon, welche sie etwa kannten, in keinem besondern Ansehn gestanden hätten, daß endlich die christliche Lehre nie aus ihnen, sondern aus einer frühern von ihnen ganz unabhängigen Glaubensregel seyen abgeleitet worden 1), historisch widerlegen. So viel Fleis und Sorgfalt er aber im Sammeln bewiesen hat, so läßt sich doch nicht leugnen, daß er eine große Anzahl nichts beweisender Stellen in seine Abhandlung aufgenommen, und aus seinen Untersuchungen einseitige Resultate gezogen habe. Von einer Gegenschrift, welche Lessing auszuarbeiten angefangen hatte, sind einige nicht unbedeutende Bruchstücke vorhanden 2), und auch einige andere Gelehrte haben Erinnerungen gegen Walchs Untersuchungen gemacht 3).

§. 67.

Die christliche Religion wurde in Judäa gestiftet, und von hier aus in andre Länder verbreitet, ehe noch eine von unsern neutestamentlichen Urkunden geschrieben war. Durch mündlichen Unterricht überzeugten die Apostel den Verstand und gewannen das Herz der Juden und Heiden für die Lehre Jesu und stifteten christliche Gemeinden. In diesen Gemeinden bestellten sie Männer, wel-

1) G. E. Lessing nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastor Götze in Hamburg. Wolfenbüttel 1778.

2) Lessing's theologischer Nachlaß. Berlin 1784 S. 115 ff.

3) Allgemeine deutsche Bibliothek 50r Band S. 45 ff. Beyträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion 18 Heft S. 160 ff.

welche aus dem mündlichen apostolischen Unterricht den Hauptinhalt der christlichen Lehre gefaßt hatten, zu Vorstehern und Lehrern. Diese theilten die von den Aposteln erhaltenen Religionskenntnisse der ihnen anvertrauten Gemeinde durch mündliche Vorträge mit, wodurch sie die schon zum Christenthum Uebergegangenen in der Kenntniß ihres Glaubens weiter brachten und befestigten, und die Juden und Heiden, welche zum Christenthum neu hinzutraten, mit dem Inhalt desselben bekannt machten. Der mündliche Unterricht, der von den Lehrern aufbewahrt und fortgepflanzt wurde, war also der erste Weg und im Anfange das einzige Mittel, um das Christenthum auszubreiten, und auch um es in den Gemeinden zu erhalten und die Pflichten desselben einzuschärfen. Dieser mündliche von den Lehrern bewahrte und weiter mitgetheilte Unterricht hieß παραδοσις traditio. Doch wird auch zuweilen dieses Wort in einem weitläufigern Sinn genommen und begreift alsdann die ganze kirchliche Lehre in sich, sie mag aus mündlicher Fortpflanzung oder aus Schriften geschöpft seyn.

Daß diese Art das Christenthum durch blosen mündlichen Unterricht zu erhalten und fortzupflanzen allenfalls hinlänglich sey, versichert uns Irenäus: "Wenn die Apostel keine Schriften hinterlassen hätten, müßte man nicht der Tradition folgen, welche von denen aufbewahrt wird, welchen die Apostel die Gemeinden anvertraut haben? So machen es auch viele barbarische Völker, welche an Christum glauben und ohne Papier und Dinte die heilbringende Lehre durch den Geist in ihre Herzen geschrieben haben, und welche die alte Ueberlieferung sorgfältig be-

wah-

wahren" 1). Offenbar wird in dieser Stelle die mündlich fortgepflanzte Erkenntniß des Christenthums von der aus den apostolischen Schriften geschöpften unterschieden. Es wird gesagt, daß man ein guter Christ blos bey dieser Ueberlieferung seyn könne, ohne die apostolischen Schriften zu kennen und zu gebrauchen.

Gleich von dem Anfange des Christenthums an wurde mit jener mündlich fortgepflanzten Lehre der Gebrauch des A. T. verbunden. Man findet zwar kein Beyspiel, daß die Apostel bey einem Unterricht, der blos für Heiden bestimmt war, das A. T. zum Grunde gelegt hätten. Vielmehr bediente sich Paulus in den Reden, welche er zu Lystra Apg. 14, 15. ff. und zu Athen Apg. 17, 22. ff. an die Heiden hielt, sehr zweckmäßig einer ganz andern Lehrart als sonst bey den Juden. Indessen da die ersten Christengemeinden fast durchgängig aus Juden und Heiden gemischt waren, so wurde auch in ihnen der Gebrauch des A. T. eingeführt. Man verglich die von den Aposteln entweder unmittelbar, oder durch andre Lehrer mittelbar empfangenen Belehrungen mit den Schriften des A. T. und suchte aus den letzten sowohl Bestätigung als Erläuterungen herzunehmen. Nicht nur gegen die Juden, sondern auch — was freylich eben nicht sehr passend und bündig war — selbst gegen die Heiden beriefen sich die Christen zum Beweis ihrer Lehren auf die Aussprüche der Propheten. In allen Schriften der Kirchenlehrer finden sich unzählige Beyspiele davon, daß man das A. T. gebrauchte, um die christliche Lehre daraus zu erweisen. Da die Gnostischen Partheyen das A. T. ver-

war-

1) Iren. adv. haer. l. III. c. 4. p. 178.

warfen, so waren die katholischen Schriftsteller um desto eifriger bemüht, um das Ansehn und die Gültigkeit desselben zu behaupten.

Während die Christen eine Zeit lang blos den mündlich überlieferten Unterricht der Apostel verbunden mit den Schriften des A. T. als Quellen ihrer christlichen Kenntnisse und als Grundlagen ihres Glaubens benutzten, wurden allmählich die Schriften des N. T. in den Gemeinden bekannt, und als ächte Denkmaale der apostolischen Lehre aufgenommen. Wenn auch gleich einige Christen, wie Papias 2), mehr sich an mündliche Ueberlieferungen als an Schriften hielten; so konnte es doch nicht wohl fehlen, daß man der schriftlich aufgezeichneten Lehre Jesu und der Apostel eben den Werth und eben das Ansehn beyzulegen anfieng, welches man ihrer mündlich fortgepflanzten Lehre zugeschrieben hatte, und beide zur Bestätigung der Glaubenslehre gebrauchte. Von diesem Zeitpuncte an gab es also eine doppelte Quelle der Religionslehre, nämlich die Tradition und die heilige Schrift.

§. 68.

Daß die Tradition, oder der von den ersten Stiftern den Gemeinden mitgetheilte und durch die Sorgfalt der Lehrer bewahrte und fortgepflanzte Unterricht über die Hauptstücke des christlichen Glaubens anfangs die einzige Erkenntnißquelle für die Christen war, erhellt aus der damaligen Lage der Christen unwidersprechlich, und bedarf keines Beweises. Daß sie aber auch, nachdem

die

2) Euseb. Histor. eccles. l. III. c. 39.

die Schriften des N. T. in den Gemeinden Eingang und Ansehn gefunden hatten, neben diesen ferner als ein besondres für sich bestehendes Erkenntniß- und Beweismittel der Christenlehre gebraucht wurde, beruht auf den einstimmigen und unzweydeutigen Zeugnissen der angesehensten Kirchenlehrer.

Irenäus verweist alle, welche die Wahrheit erkennen wollen, auf die Tradition der Apostel, welche in der ganzen Welt bekannt gemacht, und von den Aposteln den ersten Bischöffen mitgetheilt, und durch deren Nachfolger bis auf uns bewahrt worden sey. Diese ächte apostolische Tradition, in welcher alle Gemeinden zusammenstimmen müßten, werde vorzüglich in der von zwey Aposteln gestifteten Gemeinde zu Rom, nicht weniger auch in den Gemeinden zu Smyrna und Ephesus angetroffen 1). Daß hier das Wort Tradition nicht in dem allgemeinern Sinn, sondern von einer blos durch mündlichen Unterricht fortgepflanzten Lehre zu nehmen sey, erhellt nicht nur aus der Stelle selbst, wo die Römischen Bischöffe, durch welche die Ueberlieferung geschehen sey, namentlich aufgezählt werden, sondern noch deutlicher aus dem vorhergehenden, wo Irenäus die Schrift und die Tradition als zwey verschiedene Mittel, die Ketzer zu widerlegen aufführt, und die Einwendungen, welche die Ketzer gegen jedes dieser beiden Beweismittel insbesondre vorzubringen pflegten, erzählt 2). Den Inbegriff der durch diese Tra-

1) Contra Haer. l. III. c. 3. p. 175.

2) Cum ex Scripturis arguuntur, convertuntur in accusationem ipsarum Scripturarum, quasi non recte habeant etc, — Cum vero ad eam iterum traditionem, quae est

Tradition überlieferten Lehre nennt der Bischoff von Lugdunum die Predigt oder Regel der Wahrheit 3). — Da aber die Gnostischen Partheyen sich ebenfalls auf Ueberlieferungen zu berufen pflegten; so zeigt Irenäus den Vorzug der katholischen Tradition, weil diese von den Aposteln in den durch sie gestifteten Kirchen als ein Depositum niedergelegt, und durch eine ununterbrochene Folge von Bischöffen fortgepflanzt worden ist. Nur in diesen Kirchen, welche auch unter sich, obgleich durch die Verschiedenheit der Länder und Sprachen getrennt, doch in ihrem Glauben übereinstimmen, darf man die wahre Lehre suchen, dahingegen die Traditionen der Ketzer keinen Glauben verdienen, weil ihre Partheyen erst geraume Zeit nach den Aposteln entstanden sind, und weil ihre Traditionen unter sich nicht übereinstimmen 4).

§. 69.

Uebereinstimmend hiermit sind die Grundsätze, welche Tertullian über die Gründe zur Bestätigung der christlichen Lehre und die Widerlegung der Ketzer aufstellt. — Die Kirche bewahrt eine regulam fidei, einen Inbegriff der

ab *Apostolis*, quae per successiones Presbyterorum in Ecclesiis custoditur, provocamus, adversantur Treditioni etc. — Evenit itaque, neque Scripturis iam, neque Traditioni consentire eos. l. III c. 2. p. 174 et 175.

3) κηρυγμα αληθειας l. I. c. 10. p. 49. κανων ἀληθειας ἀκλινης l. I. c. 9. p. 46. regula veritatis l. 1. c. 22. p. 98. Den Inhalt dieser Tradition faßt Irenäus in dem Glaubensbekenntniß zusammen, welches schon § 16 eingerückt ist.

4) Iren. l. III. c. 4. vergl. c. 3 et l. I. c. 10.

der Hauptstücke der christiichen Lehre 1). An diese soll jeder sich haiten, und man hat dabey nicht nöthig, weitläufig in der Schrift zu forschen. Sie ist von Christo selbst angeordnet, keinem Zweifel unterworfen, und muß bey allen weiteren Untersuchungen als unverletzlich zum Grunde gelegt werden 2). Christus trug seine Lehre vor, und übergab sie bey seinem Weggange den Aposteln, um sie allen Völkern zu verkündigen. Die Apostel haben dann Gemeinden gestiftet und ihnen diese Lehre mitgetheilt, von welchen hernach auch andre (nicht von den Aposteln persönlich gestiftete) Gemeinden den Saamen der wahren Lehre empfangen haben, und noch jezt empfangen, wodurch sie wahre und ächte Gemeinden werden 3). Nur das ist also die wahre Lehre, welche in diesen apostolischen Gemeinden aufbewahrt wird, welche die Gemeinden von den Aposteln, die Apostel von Christo, Christus von Gott empfangen haben 4). Ausser der hierauf gegründeten Glaubensregel kann es wohl noch manches Wahre geben, aber alles, was ihr widerspricht, ist sicher falsch 5). Tertullian beweist, um diese Sätze zu unterstützen, daß die Apostel die ächte Lehre richtig vorgetragen, und daß die Gemeinden sie unverfälscht aufbewahrt haben 6). Das letzte beweist er besonders aus der Uebereinstimmung der Kirchen, welche an allen Orten der Welt zerstreut sind, wodurch aller Verdacht und alle Möglichkeit der Verfälschung ausgeschlossen werden 7).

Aus

1) Praescript. haer. c. 13.

2) c. 14.

3) c. 20. 4) c. 21. 5) c. 25.

6) c. 27. 7) c. 28.

Aus diesen Grundsätzen leitet der afrikanische Presbyter das Verfahren her, welches man gegen die Ketzer beobachten müsse. Auf Beweise nämlich aus der Bibel soll man sich nicht einlassen, denn dadurch würde man nie mit ihnen fertig werden 8). "Vielmehr muß man „ihnen zeigen, daß wir die ächten Erben und Nachkom„men der Apostel sind, daß die ursprüngliche Lehre bey „uns aufbewahrt wird, die wir in ununterbrochener Ord„nung auf die Apostel zurückführen können. Die Ketzer „hingegen sind später aufgestanden. Man darf sie fra„gen: Woher kommt ihr und woher habt ihr eure Lehre? „Dadurch zeigt es sich offenbar, daß sie die ursprüngliche „Lehre durch ihre Einfälle verfälscht haben 9).

Diese deutlichen Erklärungen lassen keinen Zweifel übrig, daß Tertullian unter der regula fidei nicht ein aus der Bibel gezogenes Glaubensbekenntniß, sondern eine von der heiligen Schrift unabhängige Erkenntnißquelle, und ein besonderes Beweismittel der christlichen Lehre verstanden habe. Daß übrigens Tertullian auch bey den christlichen Gebräuchen der Tradition ein hohes und entscheidendes Ansehn zuschrieb 10), darf hier nur kurz bemerkt werden.

§. 70.

Die Alexandrinischen Lehrer folgen denselben Grundsätzen, ungeachtet sie sich nicht so ausführlich darüber als Irenäus und Tertullian erklären. Clemens spricht öfters von

8) De Praescript. haer. c. 15-17.

9) c. 19 et 37.

10) De corona c. 3. 4.

von einer kirchlichen Regel, oder kirchlichen Tradition 1), durch welche auch der richtige Sinn der heiligen Schrift aufgefaßt, und die Uebereinstimmung des Gesetzes und der Propheten mit dem neuen Bunde d. h. dem Christenthum gezeigt werden könne und müsse 2). Auch den von Irenäus und Tertullian gegen die Ketzer gebrauchten auf die Tradition gebauten Beweis, daß die Ketzer einen spätern Ursprung haben, als die katholische Kirche, und deswegen im Besitze der wahren Christenlehre nicht seyn können, finden wir bey dem Alexandrinischen Presbyter wieder 3).

Origenes legte ebenfalls bey seinen theologischen Untersuchungen die kirchliche Tradition (praedicationem ecclesiasticam) zum Grunde. Es muß, sagt er, die kirchliche Lehre beybehalten werden, welche durch eine ordentliche Folge von den Aposteln überliefert worden ist (per successionis ordinem ab Apostolis tradita) und noch immer in den Gemeinden fortdauert. Nur das verdient als Wahrheit geglaubt zu werden, was in keinem Stücke von der kirchlichen und apostolischen Tradition abweicht 4).

Darin unterscheiden sich aber die Alexandriner, daß sie noch eine andre geheime Tradition annehmen. Clemens

1) Ανθρωπος Θεου ειναι και πιϛος τω Κυριω διαμενειν ἀπολωλεκεν, ὁ ἀναλακτισας την ἐκκλησιαϛικην παραδοσιν, και ἀποσκιρτησας ἐις δοξας ἀιρεσεων ἀνθρωπινων. Strom. VII p. 890. Diese παραδοσις nennt er sonst κανονα ἀληθειας p. ead. κανονα ἐκκλησιαϛικον p. 887.

2) Strom. l. VI p. 803.

3) Strom. l. VII p. 899. 900.

4) De Princip. praef. Opp. t. I. p. 47.

mens behauptet, daß Christus neben der einfachen Lehre, welche er dem Volke vortrug, noch andre Belehrungen und tiefere Aufschlüsse, wozu er den großen Haufen nicht reif fand, einigen seiner vertrauteren Schüler, dem Jakobus, Petrus, Johannes und Paulus mitgetheilt habe, von welchen sie durch mündlichen Unterricht auf einige wenige eines solchen Vorzugs würdige Männer fortgepflanzt worden seyen. Die Kenntniß dieser geheimeren Lehre bildet den wahren Gnostiker d. h. den einsichtsvollen und vollkommenen Christen, und sie führt auch zur völligen Einsicht in die heilige Schrift. Clemens rühmt sich durch seine vier Lehrer diese apostolische Ueberlieferung, die immer von dem Vater auf den Sohn fortgepflanzt wurde, als ein Depositum empfangen zu haben 5). — Auch Origenes sieht es als gewiß an, daß die Propheten und Apostel manches, was sie wusten, nicht aufgeschrieben oder dem Volke nicht vorgetragen haben 6). — Die-

5) Ὁι μεν (die vier Lehrer des Clemens) την ἀληθη της μακαριας σωζοντες διδασκαλιας παραδοσιν, ἐυθυς ἀπο Πετρου τε και Ἰακωβου, Ιωαννου τε και Παυλου, των ἁγιων Αποςολων, παις παρα πατρος ἐκδεχομενος ὀλιγοι δε ὁι πατρασιν ὁμοιοι. ἡκον δε συν Θεω και ἐις ἡμας τα προγονικα ἐκεινα και Αποςολικα καταθησομενοι σπερματα. Strom. l. I. p. 332. Walch (Krit. Untersuchung S. 49.) will die Schriften des Jakob, Johannes, Petrus und Paulus verstehen, gegen den Zusammenhang und den klaren Inhalt der Stelle. — Ἡ γνωσις ἀυτη, ἡ κατα διαδοχας ἐις ὀλιγους ἐκ των Αποςολων ἀγραφως παραδοθεισα. Strom. l. VI p. 771. cf. p. 806 et Euseb. Hist. eccles. l. II c. 1.

6) Contra Cels. l. VI § 6. Opp. t. I. p. 633. Origenes redet auch von einem doppelten Evangelium, einem leiblichen

Dieselbe Vorstellung von einer geheimen durch die Apostel auf ihre Nachfolger fortgepflanzten Tradition hatten schon früher einige Gnostiker gehabt, und sich im Besitze derselben zu seyn gerühmt 7) und Irenäus 8) sowohl als Tertullian 9) hatten eifrig dagegen gestritten.

§. 71.

Ganz anders als die bisher angeführten Lehrer scheint Cyprian von der Tradition zu urtheilen. Bey dem Streite, welchen er mit Stephanus über die Gültigkeit der Ketzertaufe führte, hatte sich der letzte auf die Gewohnheit und Ueberlieferung der Kirche berufen; allein Cyprian erklärte diese Beweisart für unbefriedigend und verwerflich. Er dringt darauf, daß kein Herkommen gegen die Wahrheit etwas gelten, oder das Fortschreiten zu besserer Erkenntniß aufhalten dürfe 1). Er vergleicht die Tradition mit einem Canal, bey welchem man, wenn er etwa zu fließen aufhöre, auf die erste Quelle — die Lehre des Herrn, der Evangelien und Apostel — zurückgehen müsse,

und geistigen, wovon das erste für den großen Haufen, das andere für die Einsichtsvolleren gehöre. Comment. in Ioh. Opp. t. IV p. 10.

7) Clem. Strom. l. VII p. 898. 900. Iren. l. I c. 25 § 5.

8) Iren. l. III c. 5. cf. c. 3.

9) Tert. Praescript. haeret. c. 22.

1) Consuetudo sine veritate vetustas erroris est. Ep. LXXIV p. 215. Non est de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum. — Docuit (Paulus), debere unumquemque non pro eo, quod semel imbiberat et tenebat, pertinaciter congredi, sed si quid melius et utilius extiterit, libenter amplecti. Ep. LXXI p. 194. 195.

müsse, um dadurch den Ort, wo der Fehler entstanden sey, zu entdecken 2).

Dennoch ist in diesen Urtheilen kein Widerspruch gegen die Behauptungen der frühern Lehrer. Hier ist nämlich nicht von der Glaubensregel, welche Irenäus und Tertullian aus der Tradition ableiten, die Rede, sondern von einem Satze, welcher zu dieser Glaubensregel nicht gehörte 3). Hernach erkannte Cyprian das Herkommen, welches er bestritt, keinesweges für apostolisch an 4). Es war ihm gar nicht darum zu thun, die übereinstimmende Tradition der ganzen katholischen Kirche zu bezweifeln, sondern nur darum zu thun, das Recht zu behaupten, daß keine Particularkirche der andern ihre besondere Tradition als die allein gültige aufdringen dürfe 5).

§. 72.

Obgleich die Kirchenlehrer, wie aus den bisher gesammelten Zeugnissen erhellt, die Tradition, als eine Quelle für die Erkenntniß und die Beweise der christlichen

2) Epist. 74 p. 215 et 216. cf. ep. LXIII p. 175.

3) Dieses gibt Cyprian selbst zu, so hoch er sonst die Wichtigkeit der Streitfrage anschlug. Denn er erklärt sich bereit, die Meinung der Gegner zu dulden, wenn diese nur die ihrige ihm nicht aufdringen wollen. Ep. LXXII p. 198.

4) Ihm schreibt Firmilian: Plenissime vos respondistis, neminem tam stultum esse, qui credat hoc Apostolos credidisse. Ep. LXXV p. 219.

5) Ceterum nos veritati et consuetudinem iungimus, et consuetudini Romanorum consuetudinem sed veritatis opponimus. Ib. p. 226.

chen Lehren gebrauchten, so bedienten sie sich doch nicht weniger der heiligen Schrift zu demselben Zweck, und schrieben ihr ein entscheidendes Ansehn in Glaubenssachen zu. Dieses läßt sich nicht nur überhaupt aus der Sorgfalt, ihre Behauptungen durch biblische Aussprüche zu bestätigen, schließen, sondern wir haben auch darüber ihre ausdrückliche Versicherungen. — Irenäus erklärt, daß er seine Beweise aus den göttlichen Schriften hernehmen werde, damit es nicht scheine, als wenn er den Beweis aus ihnen scheue 1), daß das Evangelium, welches die Apostel predigten und hernach schriftlich aufzeichneten, ein Grund und Pfeiler unsers Glaubens seyn solle, und daß die Verachtung desselben eine Verachtung Gottes und Jesu seyn würde 2). Die Ueberzeugungskraft der Beweise, welche er aus den Evangelien und den apostolischen Schriften hernimmt, setzt er darin, weil die Verfasser als Schüler der Wahrheit nicht lügen konnten 3). — Clemens von Alexandrien stellt die heilige Schrift als einen unwidersprechlichen Beweisgrund vor, weil sie Gottes Stimme sey 4). Die heilige Schrift zu lesen, sagt er, ist nothwendig, um das, was man sagt, zu beweisen 5), und wer könnnte so atheistisch denken, Gott (bey dem, was er in der heiligen Schrift gesagt hat) nicht glau-

1) Contra haer. l. II. c. 32. p. 171.

2) l. 1. c. III. Insbesondre nennt er die vier Evangelien columnas et firmamenta Ecclesiae. l. III c. II § 8.

3) l. III c. 5. p 179.

4) Ὁ πιϛευσας ταις γϱαφαις ταις θειαις, την κϱισιν βεβαιαν ἐχων, ἀποδειξιν ἀναντιϱϱητον, την του τας γϱαφας δεδωϱημενου φωνην λαμβανει θεου. Strom. l. II p. 433. cf. l. VII. p. 891.

5) Strom. l. VI p. 786.

glauben zu wollen, und Beweise von ihm, wie von einem Menschen zu fordern 6)?

Tertullian sieht ebenfalls die heilige Schrift als den Ueberzeugungsgrund von der Wahrheit der Lehrsätze an. „Läugne entweder, sagt er dem Praxeas, daß dieses in der Bibel steht, oder wie darfst du wagen, etwas nicht so annehmen zu wollen, wie es in ihr steht, besonders, wenn es nicht durch Bilder und Allegorien, sondern mit eigentlichen Worten ausgedrückt ist 7)? Eben auf diese Art drängt Tertullian den Hermogenes: „Daß die Welt aus einer vorher daseyenden Materie gemacht sey, habe ich nirgends gelesen. Daß es in der Bibel stehe, mag die Werkstätte des Hermogenes beweisen, (d. h. um das zu beweisen müßte erst Hermogenes einen neuen Zusatz aus seiner Fabrik zu der Bibel hinzufügen). Wenn es aber nicht in der Bibel steht, so mag er das Wehe fürchten, das denen droht, welche etwas von ihr wegnehmen oder zu ihr hinzusetzen 8). Die Römische Kirche verbindet das Gesetz und die Propheten mit den evangelischen und apostolischen Schriften und schöpft (potat) daraus ihren Glauben 9).

Origenes versichert, er gründe seine Behauptungen auf die als göttlich geglaubten Schriften des A. und N. T 10). Auch ausserdem drückt er sich sehr entscheidend über

6) Strom l. V p. 646.
7) Adv. Prax. c. 13.
8) Adv. Hermog. c. 23.
9) De praescript. haer. c. 36.
10) De princip. l. IV. c. 1. Opp. t. I. p. 156.

über die Beweiskraft der Bibel aus. „Wir wissen, „sagt er, daß Christus der Herr sey. Wir müssen uns „aber umsehen nach den Beweisen, um deren willen wir „dem Heiland diese Würde beylegen. Wir müssen also „die heiligen Schriften zu Zeugen rufen Denn ohne „solche Zeugnisse verdienen unsre Erklärungen und Be„hauptungen keinen Glauben. Denn alles Wort soll auf „zwey oder drey Zeugen beruhen. Ich will also zwey „Zeugen anführen aus dem alten und dem neuen Testa„ment. Ich will drey Zeugen anführen aus der Samm„lung der Propheten, aus der Sammlung der Evange„lien und aus der Sammlung der apostolischen Schrif„ten. So soll jeder Ausspruch befestiget werden" 11).

Cyprian in der Vorrede zu seiner Sammlung von Zeugnissen gegen die Juden schreibt dem Quirinus: "Du „wirst eine festere Ueberzeugung und eine völligere Ein„sicht erlangen, wenn du die Schriften des A. und N. T. „vollständig durchforschest, und alle Bände der heiligen „Bücher durchliesest. Ich habe nur ein kleines Maas „aus den göttlichen Quellen geschöpft, um Dir es zu „schicken. Reichlicher trinken, völliger dich sättigen kannst „Du, wenn Du eben so gut als ich selbst zu den Quel„len der göttlichen Fülle hinzunahest, um aus ihnen zu „schöpfen 12).

Daß die heilige Schrift in einem hohen Ansehn unter den Christen am Ende unserer Periode stund, geht endlich auch aus den Verordnungen hervor, welche der Kai-

11) Homil. in Jerem. I. Opp, t. III. p. 129.
12) Opp. ed. Brem. p. 18.

Kaiser Diocletian nebst seinen Reichsgehülfen zur Auslieferung der christlichen heiligen Schriften gab. Gewiß würden die Heiden keine so ernstlichen Anstalten zur Vernichtung der christlichen Religionsschriften getroffen haben, wenn sie nicht gesehen hätten, daß die Christen auf diese Schriften einen ganz besondern Werth legten, und wenn sie nicht gehofft hätten, durch Vertilgung derselben dem Christenthum selbst einen entscheidenden Schlag beyzubringen.

§. 73.

Die Tradition und die heilige Schrift waren also bey den alten Christen vereinigt im Gebrauche, um aus ihnen die christliche Lehre abzuleiten und zu beweisen. Wenn man dabey ferner auf das Verhältniß beider Erkenntnißquellen sieht, so ist es unleugbar, daß die Tradition einen nicht geringen Einfluß auf den Gebrauch der heiligen Schrift hatte. Man berief sich zuerst auf die Tradition, um den ächten apostolischen Ursprung der neutestamentlichen Schriften darzuthun 1). Man sah ferner die Tradition für brauchbar und nöthig an, um die richtige Erklärung der heiligen Schrift aufzufinden, und um sich vor den verkehrten Auslegungen, welche die Ketzer sich erlaubten, zu hüten. Irenäus z. B. ermahnt, von den Presbytern die Wahrheit zu lernen, welche, da bey ihnen die Folge der Kirche von den Aposteln an sich findet, die heilige Schrift auf eine gefahrlose Art auslegen 2). Ter-

 tul-

1) Ἐν παραδοσει μαθων περι των τεσσαρων Ευαγγελιων Orig. ap. Euseb. Hist. eccles. l. VI c. 25. Tertull. contra Marc. l. IV c. 2.

2) Iren. l. IV c. 26 p. 263. l. V c. 20 p. 317. Post deinde

tullian glaubt, daß man nur in der von den Aposteln herrührenden Kirche die richtigen Schriften und die richtige Auslegung derselben finden könne 3). Auch Clemens hält die kirchliche Regel (κανων ἐκκλησιαστικος) für nöthig, um den Sinn der Bibel aufzufassen und um die Uebereinstimmung der biblischen Schriften zu erkennen 4). — Da die Ausbreitung des Christenthums selten durch Schriften, sondern meistens durch mündlichen Unterricht geschah; so muste es um desto leichter geschehen, daß man zuerst an diese Belehrungen sich hielt, und nachher erst zum Lesen und Gebrauchen der Bibel fortgieng, wobey diese ganz nach den schon früher angenommenen Vorstellungen gedeutet wurden. Man sieht es daher den so sehr gehäuften, und meistentheils gewaltsam herbeygezogenen biblischen Beweisstellen in den Schriften der Kirchenlehrer deutlich genug an, daß ihre Lehren nicht aus diesen Stellen abgeleitet sind, sondern daß sie nur für ihre schon früher angenommene Ueberzeugungen Beweise in der Bibel aufgesucht haben. —

Aus allen bisher angestellten Untersuchungen geht die Folge hervor, daß die Protestanten, wenn sie gegen den

omnis sermo ei constabit, si et Scripturas diligenter legerit apud eos, qui in Ecclesia sunt Presbyteri, apud quos est evangelica doctrina. l. IV c. 32 § 1. p. 270.

3) Non ad Scripturas provocandum, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut par incertae. — Ordo rerum postulabat illud prius proponi: — Cuius sint Scripturae? — Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei, illic erit *veritas Scripturarum et expositionum.* De praescript. haer. c. 19.

4) Strom. l. VI p. 803.

den Gebrauch der Tradition kämpften, die unbefangene Geschichte nicht auf ihrer Seite hatten. Die katholische Kirche hatte nicht Unrecht, wenn sie behauptete, daß bey den ältern Christen die Tradition in großem Ansehn gestanden habe, obgleich die Protestanten eben so sehr Recht haben mochten, wenn sie die durch den Fortgang der Zeit ungewiß gewordene, und durch fremde Zusätze veränderte Tradition der spätern Römischen Kirche verwarfen.

§. 74.

Wie in dem Vorhergehenden von dem Ansehn der Bibel bey den ersten Christen gehandelt worden ist; so bleibt noch die Frage zu beantworten, wie die Bibel gebraucht wurde, und ob man auch dem Volke das Recht sie zu gebrauchen, zugestand?

In den Synagogen der Juden wurde das Gesetz nebst den Propheten vorgelesen. Die Christen thaten in ihren Versammlungen dasselbe, fügten aber auch die Vorlesung der Evangelien und der apostolischen Schriften bey 1), nachdem diese in den Gemeinden bekannt geworden waren, und Aufnahme gefunden hatten. — In den religiösen Zusammenkünften konnte also jeder Christ die heilige Schrift vorlesen hören, und dadurch, wie auch durch die beygefügte Erklärung oder Ermahnung des Lehrers sich unterrichten.

Die

1) Justin erzählt, daß die Evangelien vorgelesen wurden *Apol. mai. p. 83*, erwähnt aber die apostolischen Briefe nicht. Hingegen Tertullian meldet dasselbe von den heiligen Schriften überhaupt. *Apolog. c. 39.*

Die Christen betrachteten und behandelten überhaupt die Bibel keinesweges als ein geheimes Buch, wozu man Andern ausser den Lehrern den Zugang verschliessen müsse. Nirgends findet sich eine Spur, daß den übrigen Christen das Lesen der Bibel wäre untersagt, oder auch nur als bedenklich widerrathen worden. Justin und Athenagoras bieten den Römischen Kaisern die prophetischen Schriften zum Lesen an, um sich aus ihnen von der Wahrheit der christlichen Lehre zu überzeugen 2). Tatian hatte die Schriften des A. T., als er noch Heide war, gelesen, und war durch sie dem christlichen Glauben geneigt worden 3). Wenn gleich diese Stellen blos von dem A. T. reden; so läßt sich doch schwerlich eine befriedigende Ursache angeben, warum die Christen bey dem N. T. eine grössere Zurückhaltung als bey dem A. T. sollten bewiesen haben.

§. 75.

Bey den folgenden Schriftstellern kommen mehrere und deutlichere Zeugniße vor. Irenäus versichert, daß die Christen die heiligen Schriften bey den Presbytern, (welche die kirchlichen Exemplarien in Verwahrung hatten) selbst lesen, und sich aus ihnen von der wahren Lehre überzeugen könnten 1). Er urtheilt, daß die heilige Schriften, die Propheten sowohl als die Evangelien, deutlich und unzweydeutig abgefaßt seyen, und von Allen gehört werden können 2). Clemens von Alexandrien nennt

2) Justin. Apol. mai. p. 70. Athenag. legat. p. 286.

3) Orat. ad Graecos p. 267.

1) Iren. l. IV c. 32 § 1.

2) l. II c. 27 § 2. Doch ist hier nach dem Zusammenhange

nennt die heilige Schrift ein gemeinschaftliches Licht, welches allen Menschen leuchte 3), und bemerkt, daß sie ihrem buchstäblichen Sinne nach allen deutlich sey, wenn gleich ihr verborgner Verstand nur durch eine tiefere Einsicht (und eine geheime Tradition) erkannt werde 4). Tertullian fordert die Heiden auf: Leset selbst Gottes Worte unsre Schriften, aus welchen wir selbst kein Geheimniß machen, und welche durch mancherley Zufälle in die Hände der Nichtchristen kommen 5). Eben dieser Schriftsteller führt unter den Beschäfftigungen einer christlichen Frau ausdrücklich das Lesen der Bibel an 6).

Am häufigsten und nachdrücklichsten empfiehlt Origenes den fleißigen Gebrauch der Bibel. Er beschreibt die Bücher des N. T. als keine geheime und versteckte, sondern allgemein bekannte Schriften, welche nicht blos von Wenigen und von Freunden der Wissenschaften gelesen würden 7), und lehnt den Vorwurf, daß sie in einer niedrigen Schreibart abgefaßt seyen, durch die Bemerkung ab, ihre Bestimmung habe eine solche Abfassung gefordert, damit der große Hause (οἱ πολλοι) sie

nicht von einer unbedingten Deutlichkeit der Bibel die Rede, sondern davon daß aus ihr die Falschheit der Gnostischen Meinungen sich deutlich genug erkennen lasse.

3) Cohort. ad Graec. p. 72.

4) Strom. l. VI p. 806.

5) Inspice Dei voces, litteras nostras, quas neque ipsi supprimimus, et plerique casus ad extraneos transferunt. Apolog. c. 31.

6) Ad uxorem l. II c. 6.

7) Contra Cels. l. VII p. 720.

sie verstehen könne 8). Sehr oft schildert er in seinen Predigten den großen Nutzen, welchen die Bekanntschaft mit der heiligen Schrift bringe 9), und fordert seine Zuhörer zum Lesen sowohl des A. als des N. T. auf, um sie sich recht einzuprägen, und die darin aufgestellten Muster nachzuahmen 10). Merkwürdig ist besonders folgende Stelle: "Die Aerzte pflegen zuweilen Mittel „zu verordnen, deren gute Wirkung man nicht sogleich, „sondern erst nach einiger Zeit erfährt. Eben so ist es „mit der heiligen Schrift. Sie ist nützlich und dient „zum Beßten der Seele, auch wenn man sie nicht so„gleich versteht. In ihr liegt eine Kraft, welche auch „ohne hinzugefügte Auslegung den Leser befriedigt" 11). Hier ist offenbar von dem Privatgebrauche der Bibel die Rede, weil bei den öffentlichen Vorlesungen eine Auslegung beygefügt wurde, und die in einer Homilie gegebene Ermahnung bezieht sich gewiß nicht blos auf Lehrer, sondern auf Christen überhaupt. Ungeachtet übrigens Origenes das Lesen des Hohenlieds demjenigen widerräth, welcher noch nicht über seine Leidenschaften Herr geworden ist 12), und ungeachtet er zugibt, daß einige Bücher der heiligen Schrift durch ihre Dunkelheit den Anfänger leicht abschrecken könnten; so rechnet er doch die Evange-

8) l. VI § 1 et 2 p. 630.

9) In Levit. Homil. IX Opp. t. II p. 240. 241. In Num. Hom. XXVII p. 378.

10) In Jerem. Hom. IV. Opp. t. III p. 147. In Gen. Hom. X. Opp. t. II p. 87.

11) Homil. XX in Ies. Nave p. 444 et 445. Opp. t. II.

12) Prooem. in Cant. Cant. Opp. t. III p. 26.

gelien und die Schriften der Apostel unter die Bücher, welche auch der Anfänger gern annimmt und versteht 13).

Aus diesen bisher gesammelten Zeugnissen läßt sich wohl mit völliger Gewißheit schließen, daß die Bücher des A. und N. T. nicht nur öffentlich in den Versammlungen vorgelesen wurden, sondern daß auch der Privatgebrauch derselben den christlichen Laien freystand; daß man es als etwas lobenswürdiges ansah, wenn sie mit dem Lesen der Bibel sich beschäfftigten, und daß man sie dazu ermunterte.

§. 76.

Wenn hingegen die Frage entsteht: **Wie weit die Laien von ihrem Recht des eignen Bibellesens Gebrauch machten**; so darf man sich nur in die Umstände der damaligen Zeit versetzen, um die richtige Antwort zu finden. Man darf nicht vergessen — was doch zuweilen unmerklich vergessen worden zu seyn scheint, daß zwischen unsrer Zeit, wo die Buchdruckerkunst die Exemplare der Bibel bis ins unendliche vervielfältigt hat, wo die Lust und Geschicklichkeit zu lesen bey weitem allgemeiner verbreitet ist, und zwischen dem Zustande der ersten christlichen Jahrhunderte ein erstaunend großer Unterschied sey. Damals waren mehrere Ursachen vorhanden, warum der Privatgebrauch der Bibel bey den Laien unmöglich allgemein, ja nicht einmal häufig seyn konnte.

1. Das Abschreiben der Bücher war überhaupt höchst mühsam und kostbar, und eine Abschrift der ganzen Bibel mußte eine große Geldsumme kosten. Wie läßt sich also glau-

13) In Numer. Homil. XXVII Opp. t. II p. 374.

glauben, daß viele Christen eine solche Summe hätten anwenden können, besonders da in den früheren Zeiten eben nicht viele Vornehme und Reiche unter ihnen waren. 2. Unter dem großen Haufen herrschte damals noch gar nicht die Gewohnheit, sich aus Büchern zu belehren. Die Neigung zum Lesen, welche sich jetzt bis auf die geringsten Stände herab ausgebreitet hat, war damals den Gelehrten allein eigen. Die neuen Christen wurden als Katechumenen nicht wie bey uns durch das Lesen eines Katechismus, sondern durch mündlichen Unterricht mit den Anfangsgründen der Religion bekannt gemacht. War es also ein Wunder, daß sie auch nachher an die mündlichen Vorträge sich hielten, ohne auf das eigne Lesen sich einzulassen? 3. Die Geschicklichkeit zu lesen war damals seltner, und es wurde auch weit mehr Kunst dazu erfordert, da man mit Uncialbuchstaben, ohne Abtheilung der Wörter und Perioden, und mit Abkürzungszeichen schrieb. Wenigstens sind die ältesten bis auf unsre Zeit gekommenen Handschriften auf diese Art geschrieben. 4. Bey dem N. T. kommt noch der Umstand hinzu, daß die einzelnen Theile desselben erst nach und nach den Gemeinden bekannt, und zum Vorlesen gebraucht wurden. Da die Handschriften der Kirchen erst allmählich vollständiger wurden; so kann man desto weniger sehr viele Abschriften davon in den Händen der Laien erwarten.

So wenig also das Lesen der heiligen Schrift untersagt war, so begnügte sich doch der bey weitem größere Theil der Christen blos mit dem Hören. Sie erweiterten ihre Religionskenntnisse aus den Büchern der heil. Schrift, so wie diese in den Versammlungen vorgelesen wurde, und aus der Erklärung und dem Unterricht, welchen der Lehrer

rer hinzufügte. Lehrbegierige oder auch der (ascetischen) Frömmigkeit gewidmete Christen befriedigten sich hiermit nicht, sondern wünschten die heilige Schrift selbst einzusehen. Wenn sie Vermögen genug besaßen, die Kosten zu bestreiten, so schafften sie sich selbst Abschriften der Bibel an. War dieses nicht, so musten sie sich damit begnügen, die der Kirche zugehörigen Handschriften bey den Presbytern, welche sie in Verwahrung hatten, nachzulesen. Deswegen ist leicht zu denken, daß allmählich auch unter den Laien die Abschriften der Bibel etwas zahlreicher wurden, so wie mehrere, besonders reichere und gelehrtere Personen zu dem Christenthum hinzutraten, und so wie die Christen ruhigere und glücklichere Zeiten hatten.

Wenn gleich die von Diokletian befohlne Auslieferung und Verbrennung der heiligen Bücher zunächst nur die kirchlichen Exemplare betroffen hat 1); so waren doch ohne Zweifel auch damals wenigstens einige Exemplare in den Händen der Privatpersonen. In der folgenden Zeit, als durch Constantin den Großen eine glücklichere Periode für die Christen anfieng, wurden auch die Handschriften der Bibel weit zahlreicher, und kamen weit öfter in den Besitz wohlhabender Laien.

---

1) Walchs kritische Untersuchung S. 189. vergl. Lessing's theol. Nachlaß S. 95. 96. So richtig Lessing dieses gegen Walch bemerkt, so sind doch alle die gewagten Folgerungen, welche er daraus zieht, ohne historischen Grund z. B. daß man nicht über das Verbrechen der Tradition habe ungleich urtheilen können, wenn man nicht über den Werth der heiligen Schriften, woran dieses Verbrechen begangen wurde, ganz verschieden gedacht hätte.

Sechster Abschnitt.

Lehre von Gott und seinen Eigenschaften.

§. 77.

Christus trug die Grundbegriffe einer moralischen Religionslehre, die Lehre von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes ganz einfach und ohne Beweise vor. Gott, lehrte er, ist ein Geist, und die Menschen sollen ihm eine geistige Verehrung widmen, Joh. 4, 24. Gott sieht auch das Verborgene, Matth. 6, 4., und bey ihm ist nichts unmöglich, Matth. 19, 26. Er erstreckt seine Liebe über Alle Matth. 5, 45-48. und sorgt für alle Dinge, selbst für die geringsten, Matth. 6, 26-32. Matth. 10, 28-31. Gott ist auch Richter der Menschen, und Vergelter sowohl ihres guten als bösen Betragens Matth. 12, 39. 37. Matth. 25, 14-29. Alle diese Wahrheiten setzt er als bekannt und dem Verstande des vernünftigen Menschen einleuchtend voraus. Anstatt sie genau zu entwickeln, oder ihre Gewißheit umständlich zu beweisen, begnügt er sich damit, sie dem Herzen der Menschen näher zu bringen, und sie zur Beförderung der Frömmigkeit anzuwenden.

Ein ähnliches Verfahren beobachten die Apostel. Ein Paulus macht aufmerksam auf den Ueberzeugungsgrund von dem Daseyn Gottes, welchen die Einrichtung der Welt und ihrer Theile darbietet Röm. 1, 20. Er bemerkt, wie nahe der Glaube an den wahren Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, dem Menschen liege,

da

da die Beweise der göttlichen Weisheit und Güte allenthalben um uns her ausgebreitet sind Apostelg. 17, 24 - 28. Dagegen erklärt er die Gottheiten der Heiden für nichtig 1 Cor. 10, 19., ihre Verehrung für ungereimt Röm. 1, 23. 25., und behauptet die Einheit Gottes auf das nachdrücklichste 1 Timoth. 2. 5. Auch die Erhabenheit Gottes schildert er mit lebhaften Farben 1 Timoth. 6, 15. 16. 1 Tim. 1, 17., und preiset seine Weisheit Röm. 11, 33., seine Gerechtigkeit Röm. 2, 5. ff und andere Eigenschaften mehr. Aber so wenig bey Paulus als bey einem der andern Apostel finden wir eine nähere Entwickelung der Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften, noch auch Beweise dafür.

Die ersten Christen blieben anfangs bey der planen und einfachen Lehre von Gott stehen, wie Jesus und seine Apostel sie ihnen vorgetragen hatten, bis die Bedürfnisse der Zeit und andere Veranlassungen nähere Untersuchungen herbeyführten. Die Christen, indem sie ihre Religion unter den Heiden ausbreiten, und auch gelehrtere Heiden befriedigen wollten, mußten Gründe aufsuchen, um die Ungereimtheit der heidnischen Götterlehre darzuthun, und dagegen die Richtigkeit und Vernunftmäßigkeit ihres eigenen Glaubens zu beweisen. Unter den Christen selbst, besonders durch die gnostischen Partheyen, entstand eine Verschiedenheit der Vorstellungen über die Gottheit, welche nähere Untersuchungen und Bestimmungen veranlaßte. Da auch mehrere Kirchenlehrer die Kenntniß der damaligen Philosophie zu dem Christenthum mitbrachten, so war es natürlich, daß sie Versuche anstellten, wie weit die christliche Lehre von Gott mit den philosophischen Grundsätzen vereinbar sey, und aus ihnen erläu-

läutert und bestätigt werden könne. Alle diese Umstände vereinigten sich, um nähere Erörterungen über die Lehre von Gott zu bewirken.

§. 78.

Es war ein gewöhnlicher Vorwurf, welchen die Heiden den Christen machten, daß sie Atheisten wären. Die befremdende Erscheinung einer Gesellschaft, welche nicht nur alle heidnische Gottheiten und ihre Verehrung verwarf, sondern auch durchaus keine Bilder oder andere sichtbare Denkmale der Gottheit hatte, konnte einem solchen Vorwurf einigen Schein der Wahrheit geben, und die Heiden, gewöhnt an die Anbethung sichtbarer Götter, konnten leicht die Anbether eines gänzlich unsichtbaren Gottes für Gottesläugner ansehen. Allein die Christen verwahrten sich durch die feyerlichsten Erklärungen gegen einen solchen Vorwurf. "Wir sind, sagen sie, keine „Atheisten, ausser in so weit, daß wir Eure erdichteten „Götter verwerfen. Wir bekennen den wahren Gott" 1).

Ausführliche Beweise für das Daseyn Gottes hatten die Christen nicht sehr nöthig zu führen, weil der große Hause ihrer Gegner aus Polytheisten, nicht aber aus Gottesläugnern bestand. Weil aber doch wirklich einige heidnische Philosophen das Daseyn Gottes bestritten oder bezweifelt hatten, und weil die Christen hoffen durften, den Verdacht des Atheismus dadurch desto sicherer von sich zu entfernen; so lassen sie sich auf die Darstellung mehrerer Ueberzeugungsgründe von jenem Satze ein.

Arno-

1) Justin. Apol. mai. p. 47. Athenag. leg. p. 282.

Arnobius beruft sich darauf, daß der Glaube an Gottes Daseyn den Menschen schon von Natur eingeprägt sey. "Gottes Daseyn beweisen zu wollen, sagt „er, ist nicht viel besser, als es bestreiten. Wo ist der „Mensch, der nicht sogleich bey seinem Eintritt in die „Welt den Begriff von einem solchen Beherrscher mit„bringe? Wem ist es nicht angebohren, und von dem „Leibe seiner Mutter an eingeprägt, daß ein König und „Herr sey, der alles, was da ist, regiere"? 2). Auch Clemens von Alexandrien behauptet einen den Menschen angebohrnen Begriff von Gott 3).

Zu einer neuen Bestätigung, daß ein Gott sey, diente den Kirchenlehrern die Uebereinstimmung aller Völker. „Schon die gewöhnlichen Ausrufungen, o Gott! und „Gott sieht es! welche man von allen Menschen und bey „allen Gelegenheiten hört, sind ein Bekenntniß von „Gott" 4). Eben dieses, daß alle Völker, Hirten, Landleute und Städtebewohner, Griechen und Barbaren, ohne Ausnahme in der Anerkennung eines höhern Wesens übereinkommen, bemerkt auch Clemens 5).

Am häufigsten aber bedienen sich die Kirchenlehrer des sogenannten physikotheologischen Ueberzeugungsgrundes. "Wie die Seele, sagt Theophilus von An„tiochien, obgleich unsichtbar, doch aus ihrer Einwir„kung

2) *A*rnob. adv. gentes l. I. p. 18.

3) *S*tromat. l. V. p. 698.

4) Cyprian. de idolorum vanit. p. 14. Tertull. *A*polog. c. 17. Ei de testimonio animae liber.

5) Strom. l. V p. 729 et 30.

„kung auf den Körper erkannt wird, so wird Gott durch „seine Regierung und Werke dem Geiste sichtbar. Wenn „wir ein wohl ausgerüstetes Schiff das Meer durchschnei„den und in dem Hafen anlanden sehen, so glauben wir „gewiß, daß auf ihm ein Steuermann sey, der es re„giere. Eben so müssen wir überzeugt seyn, daß ein „Gott sey, welcher alle Dinge regiert, obgleich unser „leibliches Auge ihn nicht sieht. Auf ihn führt der fest „bestehende Wechsel der Jahreszeiten, der regelmäßige „Lauf der Sterne, der Wechsel des Tags und der Nacht, „die mannichfaltige Schönheit der Pflanzen und Früchte, „die Fortpflanzung der Thiere, welche im Wasser, auf der „Erde und in der Luft leben" 6). Noch stärker drückt sich **Minucius Felix** aus: "Diejenigen, welche den Schmuck „dieser Welt nicht von der göttlichen Weisheit, sondern „von einer zufälligen Verbindung der Theile ableiten, „scheinen mir keinen Verstand, keinen Sinn, ja nicht ein„mal Augen zu haben. Wenn Du dein Auge zum Him„mel erhebst, oder wenn Du das, was unter ihm und „um dich her ist, überschauest, was kann alsdann offen„barer deutlicher und zweifelloser seyn, als daß ein We„sen sey, welches den erhabensten Verstand besitzt, durch „welches die ganze Natur belebt, ernährt, bewegt und „regiert wird"? Dieser Schluß wird dann durch eine weitere Betrachtung der Himmelskörper, des Erdkreises, der Thiere und der Menschen mehr in das Licht gesetzt 7).

Ein gewöhnlicher **Einwurf** der Heiden gegen den Glauben der Christen an Gott war, daß man Gott nicht

6) Ad. *A*utol. l. I. p. 340. 341.

7) Octav. c. 17. et 18. *A*thenag. Legat. pro Christ. p. 283.

nicht sehen könne. "Zeige mir Deinen Gott, führt „Theophilus den Autolycus redend ein, so will ich an „ihn glauben. Gott, antwortet hierauf Theophilus, ist „den leiblichen Augen nicht sichtbar. Um ihn zu sehen „wird ein gereinigtes Auge des Geistes erfordert. Wenn „wir aber ihn gleich nicht sehen, so können wir doch von „seinem Daseyn eben so gut überzeugt seyn, als von „dem Daseyn unsrer Seele, welche wir auch nicht „sehen, aber aus ihren Wirkungen kennen 8). Eine ähnliche Antwort auf denselben Einwurf gibt Minucius Felix: "Durch den Wind wird alles bewegt, und dennoch „sehen wir ihn nicht. Die Sonne ist die Ursache unseres „Sehens, und dennoch können wir sie nicht anblicken ohne „geblendet zu werden. Wie könnten wir also den Anblick „des Urhebers der Sonne ertragen"? 9).

Noch habe ich über die Lehre von Gott zwey Bemerkungen hinzuzufügen.

1. Wenn gleich die Kirchenlehrer einen angebohrnen Begriff von Gott behaupteten, und auch glaubten, daß man durch vernünftige Gründe von seinem Daseyn sich überzeugen könne, so sahen sie doch Gott als einen Gegenstand des Glaubens nicht des Erkennens an, und lehrten dabey, daß die richtigen Begriffe von ihm nur durch seinen Beystand und seine Offenbarung erlangt werden könnten. "Eine demonstrative Wissenschaft von Gott, sagt der alexandrinische Clemens, ist unmöglich, denn bey ihr müßte man Prinzipien zum Grunde legen, die früher da gewesen wären, als Gott. Nichts ist aber früher, als

8) *Ad Autol*, l. I, p. 338. 339.

9) Octav. c. 32.

als der Ungezeugte. Es bleibt also nichts übrig, als daß wir den unbekannten Gott durch seine eigene Gnade und seinen Logos kennen lernen" 10). Origenes erklärt sich darüber noch deutlicher: "Plato sagt, es sey schwer, den Vater und Baumeister der Welt zu finden, und unmöglich, ihn, wenn man ihn gefunden hat, allen bekannt zu machen. Wir behaupten hingegen, daß die menschliche Natur für sich selbst nicht im Stande sey, ihn zu suchen, und ihn, wie er ist zu sehen, wenn nicht derjenige Beystand leistet, welcher gesucht wird" 11).

2. Mehrere Kirchenväter treffen darin mit den Resultaten der neuesten Philosophie zusammen, daß sie die Moralität als Bedingung des Glaubens an Gott voraussetzen. Der Wille, lehren sie, muß vorher gebessert und veredelt seyn, ehe der Verstand zur Erkenntniß Gottes gelangen kann. Theophilus vergleicht die Seele des Menschen mit einem Spiegel, welcher erst von allem Schmutz der Sünde gereinigt seyn muß, wenn er das Bild Gottes darstellen soll" 12).

§. 79.

Nächst dem Daseyn Gottes war die Einheit Gottes das wichtigste Hauptstück des christlichen Glaubens. In allen

10) *Strom.* l. V. p. 695. 696. cf. p. 730 et l. VI. p. 802. et 826 Iren. adv. haer. l. IV. c. 6. p. 236.

11) Orig. contra Celf. l. VII. § 42 p. 724. 725. Lactant. instit. div. l. II. c. 14. Clem. Strom. l. I. p. 376. Athenag. legat. pro Christ. p. 285.

12) *Ad Autol.* l. I. p. 339. Clem. *Strom.* l. V. p. 647. et 696.

allen Glaubensbekenntnissen, z. B. denen des Irenäus und des Origenes wird sie als Unterscheidungslehre der Christen vorzüglich herausgehoben. Die Christen hatten hierbey zweyerley Gegner, die Heiden als Polytheisten, und die Gnostiker, welche läugneten, daß im A. und N. T. ein Gott gelehrt werde, und den Weltschöpfer von dem höchsten Gott unterschieden. Die Beweise zuerst, deren sie sich gegen den Polytheismus bedienen, sind vornehmlich folgende:

"Die höchste Majestät schließt alle Mitgenossen aus. Dies läßt sich schon durch die Vergleichung mit irdischen Dingen zeigen. Zwey Herrscher, wie die thebanischen Brüder, oder wie Cäsar und Pompejus, vertragen sich nicht zusammen. Die Bienen haben nur Einen König, und die Heerden Einen Führer. Wie vielmehr hat die Welt nur Einen Regenten, welcher über alles mit seinem Worte gebietet, alles durch seine Weisheit regiert, und durch seine Kraft vollendet"? 1).

Tertullian suchte einen neuen Beweisgrund für die Einheit Gottes darin, daß jedermann, selbst die Heiden nicht ausgenommen, bey Ausrufungen und Schwüren nur in Einer Zahl von Gott zu reden pflege. Diesen Beweis nannte er das Zeugniß der Seele 2).

Die Uebereinstimmung der so zahlreichen Theile der Welt zu Einem Zweck, und die planmäßige Ordnung,

 wel-

1) Minuc. Fel. Octav. c. 18. Cypr. de vanit. idol. p. 14.

2) *Apolog.* c. 17. et liber de testimonio animae. cf. Lactant. institt. l. II c. 1.

welche in ihr sichtbar ist, diente den Kirchenlehrern ebenfalls zur Bestätigung der Einheit Gottes. Origenes bemerkt, daß die Harmonie aller Dinge auf die Einheit ihres Urhebers führe 3). Lactantius führt diesen Beweis weiter aus: "Nur Ein Gott, sagt er, ist nöthig, um diese Welt zu regieren, und wenn mehrere sich in dieses Geschäfft theilten, so würde das ein Zeichen ihrer Unvollkommenheit und Schwäche seyn. Auch würde daraus, wenn sie verschiedene Absichten hätten, eine große Verwirrung in der Verwaltung der Dinge entstehen" 4).

Einen philosophischen Beweis für die Einheit Gottes, bey dem jedoch sehr materielle Begriffe von Gott zum Grunde liegen, führt Athenagoras, "Wenn mehrere Götter wären, so müßten sie entweder an einem und demselben Orte und vereint, oder jeder an einem besondern Orte und abgesondert seyn. Wenn sie an einem Orte wären, so wäre entweder einer von dem andern entsprungen, und dann würden sie ungleich und nur einer der höchste Gott seyn; oder sie würden als Theile zusammen den höchsten Gott ausmachen, so wie etwa die Glieder des Menschen zusammen den Körper ausmachen. Alsdann wäre aber Gott zusammengesetzt, und der Auflösung ausgesetzt, welches sich doch gar nicht von ihm denken läßt.

"Wenn aber jeder Gott an einem besondern Ort wäre, und der Schöpfer der Welt befände sich über dem, und um das, was er geschaffen und geordnet hat, wo bliebe dann der andere oder die übrigen? Wenn der Schö-

3) Contra Celsum l. I. § 23 p. 340.

4) Institt. div. l. I. c. 3.

Schöpfer der Welt seine kugelfömige Schöpfung umgiebt; wo bliebe für einen andern Raum übrig? Dieser könnte nicht in der Welt seyn, weil sie einem andern gehört, noch um sie herum, weil da der Weltschöpfer ist. Wenn er aber weder in der Welt noch um die Welt ist, (denn jener nimmt allen Raum um sie ein), wo ist er? Ueber der Welt und über Gott? In einer andern Welt oder um eine andere Welt? Wenn er in einer andern Welt und um eine andere Welt ist, so ist er nicht um uns (und geht folglich uns nichts an), und hat auch keine große Macht, denn er ist an einem eingeschränkten Orte. Wenn er also weder in einer andern Welt, noch um eine andere Welt ist, so ist er nirgends, und existirt also gar nicht.— Auch würde er nichts thun, weil der andere die ganze Regierung der Welt besorgte. Wenn nun ein zweyter Gott nichts thun könnte, und keinen Raum hätte, so gibt es nur einen einzigen Gott von Anfang — den Schöpfer der Welt 5).

Endlich beriefen sich die Christen, um die Lehre von der Einheit Gottes gegen die Heiden zu rechtfertigen, auf die Beystimmung der angesehensten griechischen Philosophen, welche ebenfalls nur Eine erste Grundursache der Dinge behaupten 6).

Gründe von etwas anderer Art gebrauchten die Kirchenlehrer gegen die Dualisten, die entweder zwey gleiche Grundwesen, oder einen höhern, und einen niedrigern Gott,

5) Athenag. legat pro Chrift. p. 285.

6) *A*thenag. Legat. pro Chrift. p. 283 et 284. Minuc. Fel. Oct. c. 19. Lactant. inftitt, l. I. c. 5.

Gott, von welchen der letzte Weltschöpfer sey, annahmen. Tertullian in seinen Büchern gegen den Marcion beschäftigt sich besonders damit, beide Meinungen zu bestreiten.

Unter Gott versteht man, nach dem Eingeständniß Aller, das höchste und oberste Wesen. Wären nun mehrere einander gleich, so wäre keiner das höchste Wesen und keiner verdiente Gott genannt zu werden. Es muß also nur Ein Gott seyn, weil schon der Begriff von ihm das Daseyn eines zweyten ausschließt. Die Einwendung, daß es doch mehrere Könige gebe, kann hiergegen nichts beweisen, denn die Könige stehen doch unter Gott, und auch unter ihnen ist immer einer mächtiger, als der andere. Eben so muß unter mehreren Göttern doch einer der höchste seyn 7).

Einen andern Beweis nimmt Tertullian aus der Bemerkung, daß man, wenn man zwey Götter behaupte, auch eben so gut mehrere annehmen könne. Wer nämlich zwey Götter annimmt, hat hernach keine sichere Gränze, wo er bey Vermehrung ihrer Zahl stehen bleiben könne. Was könnte man auch für einen Grund haben, mehrere anzunehmen? Was für einen Gewinn hätte man davon? Im Gegentheil würde man dadurch in eine unruhvolle Verlegenheit gesetzt, welchen unter ihnen man verehren solle 8).

Wenn man, wie die Gnostiker, zwey Götter annimmt, deren einer mächtiger und unbekannt, der andere geringer und der Schöpfer der Welt ist, so macht dagegen Tertullian folgende Erinnerungen.

"Der

7) Adv. Marc. l. I. c. 3 et 4. Lactant. institt. l. I. c. 3.
8) Ib. c. 5.

"Der geringere Gott verdient nicht den Namen eines Gottes, weil er einen mächtigern über sich hat. Wenn auch in der heiligen Schrift andere Wesen Götter genannt werden, so geschieht das in einem uneigentlichen Sinne."

"Es ist charakteristisches Merkmal Gottes, daß er der Weltschöpfer sey. Wer das nicht ist, der ist auch nicht Gott. Wenn das Weltall dem Schöpfer angehört, wo bleibt Raum für einen andern übrig? Der Ueberzeugungsgrund von dem Daseyn Gottes sind seine Werke. Wie kann man also von dem Daseyn desjenigen sich überzeugen, der nichts geschaffen hat? Und warum hätte er nichts erschaffen? Er hat entweder nichts schaffen können, oder nichts schaffen wollen. Ein drittes ist unmöglich. Das erste ist Gottes unwürdig, und eben so das zweyte, denn alsdann hätte er ja die Gelegenheit versäumt, sich den Menschen durch seine Werke zu erkennen zu geben" 9).

Biblische Beweise, daß der Weltschöpfer von dem höchsten Gott nicht verschieden, und daß im Judenthum derselbe Gott wie im Christenthum verehrt werde, tragen Origenes 10) und Irenäus 11) vor.

§. 80.

Namen Gottes.

Alle Kirchenlehrer stimmen darin überein, daß Gott keinen eigentlichen Namen habe, z. B. Justin 1), Cle-

9) *Adv.* Marc. l. I. c. 11.

10) De princip. l. II. c. 4.

11) Contra haer. l. II c. 1. seqq.

1) Iust. *Apol.* mai. p. 48 et 80. Cohort. ad graec. p. 21.

Clemens 2) und die andern. Ueberhaupt scheint diese Meinung damals gewöhnlich gewesen zu seyn, wie auch daraus erhellt, daß die gnostischen Partheyen alle von einem unbekannten namenlosen Gott sprechen 3). Es lassen sich mehrere Quellen finden, aus welchen die Christen diese Meinung geschöpft haben können. Die Juden pflegten aus heiliger Ehrfurcht den Namen Jehova nicht auszusprechen, und legten diesem Namen geheimnißvolle Kräfte bey. Es ist um desto wahrscheinlicher, daß dieser Aberglaube von ihnen zu den Christen übergegangen sey, da selbst ein Origenes dem Aussprechen des Namens Gottes geheime Kräfte zuschreibt 4). Aber auch aus Platos Philosophie kann diese Meinung geschöpft seyn, und Clemens von Alexandrien bemerkt ausdrücklich, daß Plato gesagt habe, Gott führe keinen Namen 5). Philo hatte auch schon diesen platonischen Satz in seine Schriften übergetragen 6).

In wiefern und warum Gott keinen Namen führe, darüber finde ich bey den christlichen Lehrern dreyerley Vorstellungen. Am mehrsten verunglückt ist die Erklärung, welche Justin davon gibt: "Gott hat keinen Namen, weil sonst derjenige, welcher ihn Gott beygelegt hätte, älter seyn müßte, und früher da gewesen wäre, als Gott selbst" 7).

An-

2) Clement. Strom. l. V. p. 692.
3) z. B. Saturnin Iren. l. I. c. 24.
4) Orig. adv. Cels. l. I. p. 342.
5) Clem. Strom. l. V. p. 692.
6) De nominum mut. Vol. I. p. 579 et lib. de somniis p. 655.
7) Iustin. Apol. min. p. 92.

Andere Kirchenlehrer erklären sich richtiger und treffender: "Ein Name soll dazu dienen, um Dinge gleicher Art von einander zu unterscheiden. Menschen zum Beyspiel müssen durch besondere Beynamen kenntlich gemacht werden. Da aber Gott das einzige Wesen in seiner Art ist, so bedarf er keines besondern Namens". Besonders bemerken dies die christlichen Lehrer gegen die Heiden, welche bey der Menge ihrer Götter einem jeden einen besondern Unterscheidungsnamen geben mußten, da hingegen die Christen nur Einen Gott ohne weitern Beynamen verehren 8).

Andere Lehrer dachten daran, daß ein Name die Beschaffenheit des Wesens ausdrücken müsse, dem er beygelegt wird. Da nun Gottes Natur als unermeßlich nicht durch Worte ausgedrückt werden kann, da alle Benennungen, welche wir von ihm gebrauchen, nur von menschlichen Dingen hergenommen und also der Erhabenheit Gottes nicht gemäß sind; so können wir keinen Namen finden, welcher seiner würdig wäre. Alle Namen, welche wir von ihm gebrauchen, drücken nur sein Verhältniß gegen uns und seine Wohlthaten aus. "Wenn wir ihn, sagt Clemens, den Einen, den Gütigen, Vernunft, Vater, Urwesen (το ον), Gott, Schöpfer oder Herr nennen, so wollen wir dadurch nicht wirklich jene Namen ihm beylegen, sondern wir suchen durch diese schönen Benennungen den Mangel des wahren Namens zu ersetzen, damit wir doch etwas haben, woran wir uns halten können" 9).

Weil

8) Minut. Fel. Oct. c. 18. Cypr. de idol. vanit. p. 15. Lact. Institt. l. I. c. 6.

9) Clement. *Strom.* l. V. p. 695. Theoph. ad *Autol.* l. I. p. 339, Novat. de trinit. c. 4.

Weil inzwischen der Satz, Gott habe keinen Namen, eine Zweydeutigkeit mit sich führte, welche Celsus zu benutzen suchte, so gab dieses dem Origenes Gelegenheit eine bestimmtere Erklärung darüber zu geben. "Wenn Celsus sagt, Gott habe keinen Namen, so ist dabey eine Unterscheidung zu machen. Will Celsus damit soviel sagen, daß Gottes Eigenschaften weder durch unsere Worte noch Gedanken vollkommen ausgedrückt werden können, so hat er Recht. Heißt aber Gott nennen nichts weiter, als Gottes Eigenschaften durch gewisse Wörter anzeigen, um den Zuhörer zur Erkenntniß Gottes zu führen, so ist es nicht unschicklich zu sagen, daß Gott einen Namen habe" 10).

§. 81.

Natur Gottes.

Ueber die Natur Gottes finden wir bey den Kirchenvätern philosophische Vorstellungen, welche nicht aus der christlichen Lehre geschöpft, sondern aus der Philosophie der damaligen Zeit in die christliche Lehre herüber getragen sind. Die Kirchenlehrer thaten dieses desto lieber, weil sie hoffen konnten, durch eine solche philosophische Ausschmückung ihre Religion auch gelehrten Heiden desto leichter zu empfehlen, und weil überhaupt die Lehre von Gott eine erhabenere Gestalt erhielt, indem sie in ein feyerliches Dunkel gestellt wurde.

Plato hatte gesagt, Gott habe nicht ein gutes Wesen, sondern sey durch Macht und Würde über das Wesen erhaben 1), d. h. alle Begriffe, die wir von einem Wesen, selbst

10) Contra Celsum l. VI. § 65 p. 682.

1) De republ. l. VI. ed. Bipont. Vol. VII. p. 120.

selbst von dem beßten Wesen uns machen, seyen auf Gott nicht anwendbar, und seine wahre und vollkommenste Würde auszudrücken nicht vermögend. Justin drückt in dem Gespräche mit Tryphon die Lehre des Plato von Gott auf folgende Art aus: "Gott ist das Wesen, welches immer dasselbe bleibt, und den Grund von der Existenz aller andern Dinge enthält. Die Gottheit ist dem leiblichen Auge nicht sichtbar, und kann blos mit dem Verstande gefaßt werden. Gott ist das Wesen, welches den Grund aller andern in sich hat, und keine Figur, keine Farbe, keine Größe oder so etwas hat, das man mit leiblichen Augen sehen könnte. Nur das Auge des Verstandes kann ihn beschauen. Gott ist über alles Wesen (επεκεινα ουσιας), das man nicht nennen oder aussprechen kann; er ist blos gut, und kommt in die rechtschaffenen Seelen, die mit ihm verwandt, und ihn zu beschauen begierig sind" 2).

Dieser Satz des Plato, daß Gott nicht ein Wesen, sondern über das Wesen sey, ergriffen die christlichen Lehrer, und zogen daraus treffende Folgerungen. Sie bemerken, daß allen unsern Vorstellungen von Gott etwas anthropopathisches anklebe, und daß sie daher die Natur Gottes, die mit andern Dingen durchaus unvergleichbar sey, nur unvollkommen ausdrücken. So urtheilen fast alle Kirchenväter, und geben wirklich sehr erhabene Beschreibungen von Gott.

"Gottes Gestalt, sagt Theophilus, ist unaussprechlich und unerklärlich, unsichtbar den leiblichen Augen. An Herrlichkeit ist er unbegränzt, an Größe unbegreiflich, an Höhe

2) Dial. cum Tryph. p. 105.

Höhe unabsehlich, an Macht unvergleichbar, an Weisheit unerforschlich, an Güte unnachahmlich, an Wohlthätigkeit unaussprechlich. Wenn ich ihn Licht nenne, so nenne ich sein Geschöpf. Wenn ich ihn Vernunft nenne, so nenne ich seinen Verstand (d. h. nicht ihn selbst, sondern nur eine seiner Eigenschaften). Wenn ich ihn Geist nenne, so nenne ich nur seinen Hauch. Wenn ich ihn Weisheit nenne, so bezeichne ich nur seine Ausgeburt. Wenn ich ihn Kraft nenne, so rede ich nur von seiner Wirksamkeit" u. s. w. 3).

"Gott, sagt Felix, kann nicht gesehen werden. Er ist zu klar, um gesehen und gefaßt, zu rein, um gefühlt zu werden, zu erhaben als daß ein Sinn ihn erreiche (sensibus major est). Er ist unendlich, unermeßlich, seiner ganzen Größe nach nur sich selbst bekannt. Ihn zu erkennen ist unsere Brust zu eng, und wir schätzen nur dann ihn richtig, wenn wir ihn unschätzbar nennen" 4).

Noch bestimmter hält sich Clemens an die Platonischen Vorstellungen. "Da der Grund einer jeden Sache so schwer zu finden ist, wie viel schwerer ist es, den Urgrund aller Dinge darzustellen. Wie soll man nämlich dasjenige ausdrücken, was weder Gattung, noch Art, noch Individuum, noch Zahl, weder Substanz, noch Accidens, was weder ein Ganzes ist, noch aus Theilen besteht 5)? Wir können von Gott nicht sowohl erkennen, was er ist, als

3) Theop. ad Autol. l. I. p. 339.

4) Octav. c. 18.

5) Clem. Strom. l. V. p. 695.

als was er nicht ist 6); er ist nicht nur Eins, sondern über die Einheit erhaben" 7).

Bey Irenäus 8) und Origenes 9) finden sich ebenfalls erhabene Beschreibungen der Majestät Gottes. Der letzte sagt auch, daß man Gott einen Verstand, oder vielmehr etwas höheres als Verstand und Wesen zu nennen habe 10). Noch ausführlicher erklärt sich über denselben Gegenstand Novatian 11).

Die christlichen Lehrer dieses Zeitalters haben also schon die auch in der neuern Theologie wiederhohlte Bemerkung, daß unsre Vorstellungen von Gott alle analogisch sind, und daß der Mensch, wenn er Gott denkt, nur durch Bilder ihn denken könne, die von erschaffenen Dingen hergenommen sind, und die daher die wahre Natur Gottes nicht erschöpfen.

§. 82.

Ob Gott körperlich sey?

Es wird dem menschlichen Geiste ausserordentlich schwer, sich ein Wesen, das von aller materiellen Zusammensetzung, von allen Eigenschaften eines Körpers frey ist, zu denken, und sich zu der Idee eines ganz reinen Geistes emporzuschwingen. Freylich bedarf es nur einiges Nachden-

6) l. V. p. 689.
7) Paedag. l. I. p. 140.
8) Iren adv. haer. l. II. c. 14.
9) z. B. de princ. l. I. c. 1. § 4. p. 50.
10) Adverſ. Celſ. l. VII. § 38 p. 720.
11) De trinit. c. 8.

denkens über Gott, um einzusehen, daß er keinen groben Körper, wie die Menschen habe. Allein dadurch wird nicht zugleich auch alles feinere Körperliche ausgeschlossen, und gewiß denkt sich noch jezt der große Theil der Christen die Gottheit auf eine Art, wodurch nicht alles Materielle von ihr entfernt wird. Deswegen darf es nicht befremden, daß in der allgemeinen Kirchenlehre der Christen es, wie Origenes ausdrücklich versichert 1), nicht bestimmt war, ob und wie weit man Gott einen Körper nennen dürfe. Bey dieser Unbestimmtheit der allgemeinen Kirchenlehre läßt es sich schon von selbst erwarten, daß einzelne Lehrer ungleiche, Einige gröbere, Andre feiner ausgebildete Vorstellungen darüber hatten.

Zuerst wird Melito, Bischoff zu Sardes im zweyten Jahrhundert beschuldigt, daß er Gott eine körperliche Gestalt zugeschrieben habe. Man hat diese Beschuldigung für ein bloses Mißverständniß erklärt, welches daher entsprungen sey, weil man den Titel einer (jetzt verlornen) Schrift des Melito περι ἐνσωματου Θεου falsch übersetzt, und in ihr eine Behauptung der körperlichen Natur Gottes vermuthet habe, da sie doch eher die Menschwerdung Christi zum Gegenstand gehabt haben möchte. So wahrscheinlich aber diese Vorstellung an sich seyn möchte, so wird sie doch durch das klare Zeugniß des Origenes vernichtet, welcher den Melito unter die Schriftsteller rechnet, die Gott für körperlich hielten, und auf die Stellen, worin der Mensch Gottes Ebenbild genannt wird, sich beriefen 2).

Am

1) De princip. Praef. p. 49.

2) Orig. Sel. in Gen. Opp. t. II. p. 25.

Am gröbsten drückt sich Tertullian hierüber aus. Er hatte überhaupt die Meinung: "Alles was ist, ist „ ein Körper und nichts ist unkörperlich, ausser dem was „ nicht ist 3)." Er findet auch kein Bedenken diesen Satz auf Gott anzuwenden: "Wer wird läugnen, daß "Gott ein Körper sey, ob er gleich ein Geist ist? Denn "ein Geist ist ein Körper eigner Art in seiner Gestalt "(Spiritus corpus est sui generis in sua effigie)" 4). Man hat sich Mühe gegeben, den Tertullian wegen dieser Stelle zu rechtfertigen, und deswegen erinnert, daß er das Wort Körper nicht in dem gewöhnlichen Sinne nehme, sondern darunter das, was er sonst Substanz nennt, verstehe 5). Allein dieses ist blos eine künstliche Ausflucht, um die Rechtglaubigkeit eines Kirchenvaters zu retten. Mag er auch immer das Wort Körper als gleichbedeutend mit Substanz gebrauchen, so würde er diese beyde Wörter nicht mit einander verwechseln, wenn er nicht glaubte, daß es keine andre Substanzen als körperliche gebe. Die Gedanken, die Tertullian sonst äussert, daß die Seelen der Menschen auch körperlich seyen (6), daß sie nur so weit unsichtbar seyen, weil das Auge unseres Körpers sie nicht sieht, daß sie deswegen einfach heissen, weil sie aus gleichartigen Theilen bestehen (7); und daß sie ein Hauch Gottes

3) De carne Christi cap. 11. Diesen Lehrsatz hatten auch die Stoiker. S. Tiedemanns Geist der speculat. Philos. 2 Th. S. 435. f. 4) adv. Prax. c. 7.

5) Jos. *Ant.* Cantova de Sept. Tertulliano et *S.* Epiphanio Dissertatt. 2, quibus Anthropomorphismo neutrum laborasse ostenditur. Mediol. 1773. 8.

6) De anima c. 7.

7) ibid. c. 8.

tes seyen, beweisen, wie sinnlich Tertullian von der geistigen Natur überhaupt gedacht habe. Wie könnten auch solche Vorstellungen von einer körperlichen Gottheit bey einem Schriftsteller befremden, in dessen Geist ohnehin alle Begriffe sich vergröbern? —

Novatian, der gewöhnlich dem Tertullian folgt, aber die Sätze desselben in einem bessern Stil ausdrückt, scheint ebenfalls Gott für körperlich zu halten, ob er gleich die Gleichheit desselben mit unsrem Körper läugnet. "Wir schließen das Maas und die Gestalt der göttlichen Majestät nicht in die Lineamente oder die Figur dieses unsres Körpers ein, sondern breiten ihn, wenn ich so sagen darf, auf den Feldern der gränzenlosen Größe ohne einiges Ende aus (sed suis illum interminatæ magnitudinis, ut ita dixerim, campis sine ullo fine diffundimus" 8). Gleich darauf zeigt er, daß menschliche Glieder Gott in der heiligen Schrift nur im uneigentlichen Sinn beygelegt werden. Denn Gott bedarf keiner besondern Augen, Ohren, Füsse u. dergl.; sondern er ist ganz Auge, weil er ganz sieht, ganz Ohr, weil er ganz hört, ganz Fuß, weil er ganz wirksam ist. Diese letzte Vorstellung, welche auch schon ein früherer Schriftsteller 9) gebraucht hat, will so viel sagen, daß Gott, nicht so wie die Menschen, nur in einzelnen Theilen, sondern in seiner ganzen Substanz die Eindrücke von äussern Dingen empfange. Die Körperlichkeit wird dadurch nicht ausgeschlossen. Wenn auch Novatian gleich darauf Gott ein einfaches Wesen nennt, so ist das nicht in dem strengern Sinne zu nehmen, den wir damit zu verbinden pflegen. Ein einfaches Wesen

8) De trinit. c. 6.

9) Iren. adv. haer. l. II. c. 14.

sen ist nach dem Sprachgebrauche der Kirchenväter nicht ein solches, das gar keine Theile hat, sondern das aus gleichartigen Theilen besteht. Sie halten z. B die Seele für einfach und doch für materiell.

Arnobius urtheilt über die nämliche Frage etwas zweifelhaft. " Die göttliche Natur, welche weder einen Anfang ihres Daseyns gehabt hat, noch an das Ende ihrer Dauer kommen wird, hat keine körperliche Lineamente, noch eine Gestalt, deren äusserer Umriß die Glieder begränzt. Denn alles, was eine solche Beschaffenheit hat, halten wir für sterblich und hinfällig. — Gott hat gar keine Gestalt, oder wenn er eine hat, so ist es doch eine uns ganz unbekannte. Allein wendet man uns ein: Hört und sieht Gott nicht? O ja! auf seine, nicht auf unsre Art durch sinnliche Werkzeuge. Wir können ihm so wenig menschliche Glieder beylegen, daß wir nicht einmal ihm menschliche Tugenden zuzueignen wagen dürfen. Wer wollte z. B sagen, daß Gott fromm und mäßig sey und dergl. 10) !

Tatian hingegen nennt Gott — im Widerspruche gegen die griechischen Philosophen — unkörperlich 11), und noch sorgfältiger sind die alexandrinischen Lehrer, um alles Körperliche bey Gott wegzuräumen. " Figur, sagt " der alexandrinische Clemens, Bewegung, Standpunkt, " Thron, Ort, die rechte und die linke Hand lassen sich " bey dem Vater des Weltalls gar nicht denken. Wenn " ihm auch alles das (in der Bibel) zugeschrieben wird,

" so

10) Arnob. adv. gentes l. I. p. 107—111.

11) Orat. ad Graec. § 25. p. 265.

"so werde ich doch an einem schicklichen Ort zeigen, wie "das zu verstehen sey. Die erste Ursache ist über Zeit, "Namen und Erkennbarkeit erhaben" 12).

Origenes stellt eine umständliche Untersuchung über die Frage, ob Gott körperlich sey, an. Er bemerkt, daß manche (Christen) Gott für etwas Körperliches hielten, und sich auf die heilige Schrift beriefen, in welcher Gott z. B. ein verzehrend Feuer genennt werde. Er beschäftigt sich damit, diese Stellen anders zu erklären, und behauptet dagegen, daß in jedem Sinne das Körperliche von Gott entfernt seyn müsse. "Gott, setzt er hinzu, ist „nicht ein Körper, oder in einem Körper, sondern ein „verständiges einfaches Wesen bey dem gar keine Zusam- „mensetzung sich findet, in jedem Betracht eine Monade, „und eine Einheit, und ein Verstand, der die Quelle aller „andern verständigen Wesen ist. Ein Verstand bedarf „bey seinen Bewegungen und Wirkungen keinen körper- „lichen Ort, keine sinnliche Größe, oder körperliche Ge- „stalt und Farbe, und überhaupt nichts von dem, was „dem Körper oder der Materie eigen ist" 13). Man kann diese Stelle für desto wichtiger ansehen, da Origenes selbst vorher einen doppelten Sinn des Worts ασωματον, unkörperlich, angeführt hat 14), einmal den weitern, wo es blos unserm groben Körper entgegensteht, und dann den philosophischen, und nun in jedem Sinn alles Körperliche von Gott entfernt. Wie streng er die Unsichtbarkeit Gottes lehrte, erhellt aus der Behauptung, daß

12) *Strom.* l. V p. 689.

13) De princip. l. I. c. I. p. 49. seqq.

14) De princip. praef. p. eadem.

daß selbst der Sohn den Vater nicht sehe 15). Ausserdem behauptet auch Origenes die Unkörperlichkeit Gottes öfters in seinen übrigen Schriften 16).

§. 83.

Sehr genau mit den bisher untersuchten Vorstellungen hängt die Lehre von der Unermeßlichkeit Gottes zusammen. Wenn man die Meinungen der Kirchenväter darüber vergleicht, so wird es sichtbar, daß sie von Gott, wenn sie ihn gleich ausdrücklich von der Materie unterscheiden, dennoch sehr materielle Vorstellungen hegen. Die mehresten denken sich ihn als ein Wesen von gränzenloser Ausdehnung, das die erschaffene Welt rings umher umgiebt und den ganzen Raum um sie herum so ausfüllt, daß für kein andres Wesen Raum übrig bleibt, und das auch zugleich die ganze Welt durchdringt. Hierin folgten sie den Platonikern und Stoikern, und sie hatten einen Vorgänger an dem Juden Philo. "Der Himmel ist unermeßlich, "er wird aber weder von dem leeren Raum, noch von einem "Körper eingeschlossen, sondern Gott ist seine Gränze" 1).

"Wie ein Granatapfel, sagt Theophilus, viele "kleine Abtheilungen hat, worinn viele Körner stecken, "welche alle von der Schale zusammengehalten werden; "so hält auch der Geist Gottes die ganze Schöpfung zu"sammen, und wird selbst von der Hand Gottes zusam"mengehalten oder umgeben" 2).

 Athe-

15) Ib. l. I. c. 1. p. 53.

16) Comment. in Ioh. Opp. t. IV p. 230 seqq. Contra Cels. l VI § 69 et 70 p. 684. 685. l. VII p. 713. 720. Homil. I. in Gen. Opp. t. II pag. 57. De oratione § 23. Opp. t. I. p. 233.

1) Quis rerum div. sit haeres p. 512.

2) Ad Autol. l. I. p. 341.

Athenagoras behauptet zwar ausdrücklich, daß Gott von der Materie unterschieden sey 3); allein er sagt doch in seinem vorhin angeführten Beweis für die Einheit Gottes, daß der Schöpfer die kugelfömige Welt rings umher umgebe, und daß deswegen für einen zweyten Gott kein Raum übrig sey, weil schon der erste allen Raum ausser der Welt ausfülle. Er giebt hiermit sehr deutlich eine räumliche Ausdehnung Gottes zu.

Nach Cyprian ist Gott allenthalben ganz und ausgebreitet 4). Aehnlich ist eine Stelle Novatians: "Gott "faßt alles zusammen und läßt nichts ausser sich leer, und "hat keinem höhern Gott Raum übrig gelassen, da er "das Weltall in den Schoos seiner Größe eingeschlossen "hat, immer aufmerksam auf sein Werk, und alles durchdringend" 5).

Hierher gehört auch die seltsame Redensart, die wir bey einigen Kirchenvätern finden 6), Gott sey der Raum oder der Ort ganzen Welt. Sie wollen damit sagen, Gott sey nicht etwa in die Welt eingeschlossen, sondern umgebe sie, so daß sich die Welt zwischen Gott, der sie von allen Seiten einschliesse, selbst aber durch nichts eingeschlossen sey, befinde. Auch diese Redensart findet sich bey Philo 7).

Die

3) Legat. pro Christ. p. 282 et 291.
4) De idolor. vanit. p. 15.
5) De trinit. c. 2.
6) Theoph. ad Autol. l. II. p. 355 et l. I. p. 349. Arnob. adv. gentes l. I. p. 17. Novat. de trinit. c. 25.
7) De somniis p. 575.

Die alexandrinischen Lehrer wichen jedoch auch in diesem Stück von der Meinung der übrigen ab, und zeichnen sich durch reinere Vorstellungen aus. " Gott, sagt „Clemens, ist nicht in Zeit (nach Rößlers Vermu„thung muß für γνοφω gelesen werden χρονω) noch in Raum „eingeschlossen, sondern über Raum und Zeit, als die Ei„genschaften der erschaffenen Dinge erhaben. Gott „wohnt also nicht in einem gewissen Theile, so daß er ihn „umfaßte, oder von ihm umfaßt würde, weder so daß er „da ganz eingeschlossen wäre, noch so daß ein Stück von „ihm sich da befände" 8). Ausdrücklich verwirft er auch die Meinung der Stoiker, daß Gott durch die ganze Natur ausgebreitet sey 9).

Origenes setzt diesen letzten Punct noch heller ins Licht. "Celsus darf nicht glauben, daß wir, wie die „Stoiker, Gott für einen Geist halten, welcher sich „durch die ganze Natur ausbreite, und alles in sich „schließe. Gottes Aufsicht erstreckt sich freylich über alle „Dinge, aber nicht so wie die Stoiker glauben. Gottes Vor„sehung begreift zwar alle Dinge, für welche sie sorgt, „aber nicht so, wie ein Körper den andern in sich schließt, „sondern wie eine göttliche Kraft, die alles, worüber sie „sich erstreckt, in sich begreift" 10). Zunächst bestreitet hier Origenes einen Lehrsatz der Stoiker, aber eben dadurch

8) Strom. l. II. p. 431. Eben an diesem Orte sagt Clemens, daß Gott nicht dem Wesen nach, sondern nach seiner Macht, welche Alles umfaßt, seinen Geschöpfen nahe sey. Er denkt also an keine räumliche Allgegenwart.

9) Strom. l. V. p. 699.

10) *Adv.* Celf. l. VI. § 71 p. 686.

durch verwirft und berichtigt er die Meinung früherer christlicher Lehrer, eines Theophilus, Athenagoras und Andrer.

§. 84.

Eigenschaften Gottes.

Wie die christlichen Lehrer über die göttlichen Eigenschaften dachten, darf hier nicht weitläufig ausgeführt werden. Denn es würde wahrer Ueberfluß seyn, durch gesammelte Stellen darthun zu wollen, daß sie Gott Weisheit, Ewigkeit, Güte, Heiligkeit beygelegt haben. Ich will also nur einige Stellen sammeln, die irgend etwas Eignes und Merkwürdiges darstellen.

Von der **Ewigkeit** sagt **Justin**: Gott ist allein unvergänglich und ungezeugt, und eben deswegen ist er Gott. Alles übrige nach ihm gezeugte ist vergänglich 1). Eben dieses, daß Gott allein ohne Anfang sey, mit dem Zusatze, daß er gar nicht in der Zeit existire, behauptet Tatian 2).

Die Begriffe der Kirchenväter über die Allgegenwart Gottes lassen sich hinlänglich aus demjenigen erkennen, was § 83 über die Unermeßlichkeit Gottes bemerkt worden ist.

Von der Unsichtbarkeit Gottes reden die Kirchenväter in unzähligen Stellen. Sie machen darin einen merkwür-

1) Dial. cum Tryph. p. 108.

2) Orat. ad Græcos p. 246.

würdigen Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohne, daß jener unsichtbar, dieser aber sichtbar sey 3).

Von der **Allwissenheit** Gottes hat **Clemens** eine schöne Stelle: "Gott weis alles, nicht nur was wirklich „ist, sondern auch was seyn wird. Er sieht alle einzelne „Veränderungen vorher, überschaut und hört alles. Selbst „das Innere der Seele liegt seinem Blick offen. Von „Ewigkeit her wußte er schon die Gedanken eines jeden „Einzelnen. Er überschaut zugleich das Ganze und auch „jedes Einzelne" 4). Den Heiden schien der Glaube der Christen an die Allwissenheit und Allgegenwart Gottes ungereimt 5). Felix antwortet hierauf: "Ungeachtet Gott im Himmel ist, so sieht er alles, ist einem Jeden nah, einem Jeden eingegossen. So wie die Sonne, obgleich am Himmel festgeheftet, doch auf der ganzen Erde sich verbreitet, allenthalben gegenwärtig und mit allem vermischt ist, wie vielmehr ist Gott, der Urheber und Beschauer aller Dinge, selbst unsern in Dunkelheit gehüllten Gedanken gegenwärtig" 6).

Die Schwierigkeit, **Gottes Vorherwissen** der zukünftigen Dinge mit der Freyheit der **Menschen** zu vereinigen, fühlte Origenes nach ihrem ganzen Gewicht und bemühte sich sie zu lösen. Gott, sagt er, sieht die freyen Hand-

3) Dial. cum Tryph. p. 220. Theoph. ad Aut. l. II. p. 365. Iren. l. II. c. 30. l. IV. c. 6. Tertull. adv. Prax. c. 14. 15. 16. Novat. de trinit. c. 26.

4) Stromat. l. VI. p. 821.

5) Minut. Fel. Octav. c. 10.

6) Ib. c. 33.

Handlungen der Menschen nebst ihren Ursachen in Zusammenhange vorher, dennoch kann man ihn nicht die Ursache dieser Handlungen nennen, und nicht sagen, daß dieselben durch Gottes Vorherwissen nothwendig gemacht würden. Wie der, welcher einen Verwegenen kennt, und vorher sieht, daß derselbe auf einer gefährlichen Reise, auf welche er sich unbedachtsam gewagt hat, unglücklich seyn werde, doch nicht deswegen für den Urheber des Unglücks gehalten werden kann, so kann Gott eben so wenig, wenn er die guten und bösen Thaten der Menschen vorausweis, deswegen als Ursache davon angesehen werden. Das Vorherwissen ist nicht die Ursache dessen was erfolgt, sondern das, daß etwas erfolgen wird, ist die Ursache des göttlichen Vorhersehens 7).

Ueber die Allwissenheit und Allmacht Gottes hat Origenes eine ihm eigenthümliche Vorstellung. " Gott „hat eine solche Zahl von verständigen Wesen erschaffen, „die sein Vermögen nicht überstieg, (nicht mehrere, als „denen er gewachsen war). Denn man muß die Macht „Gottes für begränzt halten, und nicht, unter dem Vorwand sie zu erheben, ihre Schranken wegnehmen. Denn „wenn Gottes Macht unendlich wäre, so könnte sie sich „selbst nicht kennen, weil das Unendliche seiner Natur „nach unbegreiflich ist. Gott schuf also so viele Wesen, „als er zu umfassen, zu beherrschen und zu regieren vermochte. Auch hat er so viele Materie hervorgebracht, „als er auszuschmücken im Stande war" 8). An einem

7) Comm. in Genes. Opp. t. II p. 9-11. Contra Cels. l. II. p. 405 seqq.

8) De princip. l. II c. 9. p. 97.

nem andern Orte beweist er die Endlichkeit der Welt daraus, weil Gott sie, wenn sie unendlich wäre, nicht würde begreifen können 9). Origenes legte also Gott Allwissenheit und Allmacht bey, weil er alles wirkliche kenne und beherrsche, hingegen eine absolute Unendlichkeit des Verstandes und der Macht sprach er ihm ab, wie auch schon Huet bemerkt hat 10).

Die Güte ist bey Gott nicht eine angenommene Gesinnung, eine zufällige Eigenschaft, sondern vielmehr ihm durchaus wesentlich, wie die Farbe dem Körper 11), oder wie die Wärme dem Licht 12). Für die Güte Gottes führt Clemens folgenden Beweis: "Gott kann nichts von demjenigen hassen, was da ist. Denn wenn er es haßte, „so würde es nicht da seyn, da alle Dinge von seinem „Willen herrühren. Folglich liebt Gott alle Dinge, wel„che da sind 13).

Mit dieser Güte Gottes suchen die christlichen Lehrer die Strafgerechtigkeit Gottes zu vereinigen. Die Alexandriner sehen in den Strafen Gottes blos Beweise seiner Güte, blos Mittel, wodurch der Mensch auf seine Vergehungen aufmerksam gemacht und zur Besserung geführt werden soll. Clemens unterscheidet dreyerley Absich-

9) Ib. l. III c. 5. p. 149.

10) Origenian. in Orig. Opp. t. IV p. 107.

11) Athenag. legat. pro Christ. p. 302.

12) Clem. Strom. l. I. p. 369. Doch bemerkt Clemens bey dieser Vergleichung einen Unterschied. Das Feuer wärmt nothwendig, hingegen Gottes Wohlthätigkeit ist freywillig. Strom. l. VII p. 855.

13) Paedag. l. I. c. 8. p. 135.

sichten bey den göttlichen Strafen, nämlich um den Sünder zu bessern — um Andere durch Strafbeyspiele von Vergehungen abzuschrecken — um den Beleidigten zu beschützen und zu verhindern, daß derselbe nicht verachtet werde 14). Am häufigsten aber verweilt er bey der bessernden Wirkung der Strafen 15) und urtheilt, daß Gott eigentlich nie strafe, sondern nur züchtige 16). Origenes stimmt hiermit überein, und vergleicht Gott mit einem Arzte, welcher nicht nur gelinde, sondern zuweilen bey eingewurzelten Schaden auch scharfe und durchgreifende Heilmittel anwendet 17).

Die lateinischen Kirchenlehrer betreten einen ganz andern Weg, um die Strafgerechtigkeit Gottes zu rechtfertigen. Tertullian scheint die Ausdrücke Zorn und Eifersucht Gottes in einem eigentlichen Sinne zu nehmen, und glaubt, es würde eine Unvollkommenheit Gottes seyn, wenn er blos die Bewegungen der Liebe, nicht aber die übrigen Bewegungen des Hasses, des Zorns u. s. w. hätte. Doch fügt er noch eines bessern Beweis hinzu: " Wozu würde Gott „Gesetze gegeben haben, wenn er nicht darauf sähe, ob „sie gehalten würden? Wozu würde er Vergehuugen ver„bieten, wenn er sie dennoch unbestraft ließe? Das Bö„se verschonen ist für Gott unwürdiger, als es bestrafen „18)." Lactantius hat die Strafgerechtigkeit Gottes in

14) Strom. l. IV p. 634.

15) Paedag. l. I. c. 8. p. 139 seqq. Strom. l. VII p. 835.

16) Strom. l. VII p. 895.

17) De Princ. l. II. c. 10 p. 102. cf. Comment. in Exod. Opp. t. II. p. 116 117 et 127.

18) Contra Marc. l. I. c. 25 et 26. cf. l. II. c. 13. 14. 16.

in einem besondem Buche vom Zorne Gottes auf eine Art vertheidigt, welche mit dem eben aus Tertullian bemerkten ziemlich übereinstimmt. Sein Hauptgrund ist der: "Wenn Gott das Böse nicht haßte, so könnte er auch „das Gute nicht lieben. Da er aber das Gute liebt, so „muß er auch das entgegengesetzte Böse hassen, und die„sen Haß durch Strafen über böse Menschen thätig be„weisen 19)."

Sie-

19) De ira Dei cap. 4.

Siebenter Abschnitt.

Lehre von der Dreyeinigkeit.

§. 85.

Schriften.

Georgii *Bulli* defensio fidei Nicaenae. Eiusdem Judicium Ecclesiae catholicae, de necessitate credendi, quod Dominus noster Iesus Christus sit verus Deus. Beide sind zusammengedruckt und mit einigen Zusätzen vermehrt in Georg. Bulli Operibus cum annotatis Joh. Ern. *Garbe* Lond. 1703. fol. Georg Bull suchte gegen Sandius und Petau zu beweisen, daß der Nicänische Lehrbegriff schon das Ansehn der ältesten Lehrer für sich habe, und unverändert von den Aposteln an bis in das vierte Jahrhundert sey fortgepflanzt worden. Seine Werke zeugen von Gelehrsamkeit und mühsamen Fleiß; allein die Begierde, das kirchliche System historisch zu bestätigen, raubte dem Verfasser die Unbefangenheit des Geistes, ohne welche alle historische Untersuchungen durchaus einseitig ausfallen müssen. Gegen ihn standen viele Gegner auf.

Lucae *Mellier* (Sam. Crell) fides primorum Christianorum ex Barnaba, Herma et Clemente Romano demonstrata defensioni fidei Nicaenae Georgii Bulli opposita. Lond. 1697. 8.

Tractatus tres, quorum primus Antenicaenismus dicitur. In secundo brevis responsio ordinatur ad Bulli de-

fen-

fensionem Synodi Nicaenae authore Gilberto *Clerke*. Argumentum postremi vera et antiqua fides de divinitate Christi asserta contra Bulli Iudicium — per Anonymum. (Lond.) 1695. 8. 1).

Disquisitiones modestae in Bulli defensionem fidei Nicaenae authore Daniele *Whitby*. Ed. 2 Londini. 1720.

Le Platonisme devoilé ou essai touchant le Verbe Platonicien à Cologne 1700. 8. Souverain ein französischer Prediger war der Verfasser, und Samuel Crell der Herausgeber 2) dieses Buchs, in welchem Bulls gewagte Behauptungen mit vielem Scharfsinn bestritten, aber öfters andre eben so gewagte Behauptungen an deren Stelle gesetzt werden. Die deutsche Uebersetzung führt den Titel: Versuch über den Platonismus der Kirchenväter oder Untersuchung über den Einfluß der platonischen Philosophie auf die Dreyeinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten. Aus dem französischen übersetzt und mit Vorrede und Anmerkungen begleitet von Josias Friedrich Christian Löffler. Zweyte mit einer Abhandlung, welche eine kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreyeinigkeitslehre enthält, vermehrte Auflage. Züllichau und Freystadt 1792. Durch die beygefügte Löflerische Abhandlung, welche sich durch freymüthige Urtheile und leichte Darstellung auszeichnet, erhält die Uebersetzung einen beträchtlichen Vorzug vor dem Original.

Sa-

1) Wie Fr. S. Bock in seiner historia Antitrinitariorum T. I. P. I. p. 172. versichert, haben diese drey Tractate ebenfalls den Samuel Crell zum Verfasser.

2) Dieses erzählt Crell selbst in Strodtmann's gelehrtem Europa 1 Th. S. 212. 213.

Samuel Clarke the scripture doctrine of the trinity. Londin. 1712. Deutsch mit D. Semler's Vorrede. Frft. und Leipz. 1776, 8.

Joh. S. Semler's historische und kritische Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen der Dogmatik. Zwey Stücke. Halle und Helmstädt. 1764. 1768. 8. verdienen um deswillen hier eine Stelle, weil in dem zweyten Stück die Art beschrieben wird, wie die Trinitätslehre von den Kirchenvätern aus dem A. T. bewiesen wurde.

J. Fried. Burscher doctrina publica Ecclesiae Christianae post Apostolos de Deo triuno et de Jesu Christi persona. Lips. 1780. 8. deutsch Leipz. 1783.

(Joh. August Stark) Versuch einer Geschichte des Arianismus. Berlin 1783. 84. 2 Bde. Die erste Hälfte des ersten Bandes enthält Untersuchungen über den vornicänischen Lehrbegriff.

Specimen Historiae polemico litterariae dogmatis de Christo, exponens Historiam dogmatis de divinitate Christi antenicaenam, quod Praeside *Fr. Oberthür* defendet auctor *Nicolaus Blass*. Wirceburgi 1784.

J. G. Arn. Oelrichs commentatio de vera et certa eorum, qui medio secundo et ineunte tertio saeculo floruerunt, Patrum de ratione s. relatione Filii seu Verbi cum Patre sententia. Gött. 1787.

G. Schlegel's erneuerte Erwägung der Lehre von der göttlichen Dreyeinigkeit. Riga 1791-93. 3 Bde 8.

Von Jesus Person und Amt nach den Kirchenvätern — in Henke's Magazin für Religionsphilosophie u. s. w. 4r Bd. Helmst. 1795. S. 109. 389 ff.

Einige Bemerkungen zur ältesten Geschichte des Dogma von der Trinität von J. E. C. Schmidt — in dess. Biblio-

Bibliothek für Kritik und Exegese. 2 Bds 2 Stück Herborn und Hadamar 1798. S. 207.

Chr. Dav Ant. Martini Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den vier ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt. Erster Theil. Rostock und Leipz. 1801 8.

Ueber die Lehre vom heiligen Geist insbesondre.

Geschichtsentwicklung des Dogma von dem heiligen Geiste — in W. C. L. Zieglers theologischen Abhandlungen. Gött. 1791. S. 77 ff.

Ob die ältesten christlichen Lehrer einen Unterschied zwischen dem Sohn und dem heiligen Geist gekannt, und welche Vorstellungen sie sich davon gemacht haben? Eine patristische Untersuchung von C. A. G. Keil. — In J. Fr. Flatt's Magazin für christliche Dogmatik u. s. w. 4s St. Tüb. 1798. S. 34 ff.

§. 86.

Die Anweisung, welche Jesus seinen Aposteln vor dem Abschiede von der Erde gab, alle Menschen zu taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, Matth. 28, 19. kann mit vollem Rechte als die Grundlage und als die hauptsächlichste Veranlassung aller der vielfachen Untersuchungen und Bemühungen angesehen werden, welche die Christen auf die Lehre von der Trinität gewendet haben. Da nämlich der Glaube an Vater, Sohn und Geist an die feierlichste Religionshandlung — an die Aufnahme in die christliche Gesellschaft geknüpft war, so musste dadurch bey den Christen nothwendig der Wunsch und das Bestreben erweckt werden, von den Gegenständen ihres Glaubens und ihrem gegenseitigen Verhältnisse sich ge-

genauere Vorstellungen zu bilden. Daß aber hierüber in dem N. T. keine völlig entscheidende und über alle Zweifel erhobene Bestimmungen sich finden möchten, läßt sich aus den großen Abweichungen der gelehrtesten und geübtesten Ausleger, welche nach einer Zeit von fast zwey tausend Jahren noch immer nicht sich vereinigt haben, im voraus erwarten.

Jesus erklärte sich öfters über den Vater und dessen Würde. Ihn beschreibt er als den allein wahren Gott Joh. 17, 3., als seinen und der Menschen Vater. Joh. 20, 17., als den Vollkommenen, welchem seine Anhänger ähnlich werden sollen Matth. 5, 48. Sich nennt er den Sohn Gottes; und schreibt sich als solchem eine besondere höhere Würde zu. In den Reden Jesu, welche die drey ersten Evangelisten aufbehalten haben, scheint dieser Name Sohn Gottes gleichbedeutend mit dem Ausdrucke Messias zu seyn, und es werden keine andere als solche Prädicate damit verbunden, welche auf den Messias, den erhabensten Gesandten Gottes unter den Menschen passen. Hingegen in den Reden, welche das Johanneische Evangelium enthält, legt sich Jesus höhere Eigenschaften bey. Er beschreibt sich als den, welcher vom Himmel herabgekommen sey, und der einst dahin, wo er ehemals war, zurückkehren wird Joh. 3, 13. 6, 38. 62, als den welcher früher war als Abraham Joh. 8, 58, als den welchem der Vater das Richteramt über die Menschen übertragen hat, damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren Joh. 5, 22-23. Dabey versichert Jesus, daß der Vater größer, als er Joh. 14, 28., und bittet den Vater, der Herrlichkeit theilhaftig zu werden, welche er schon vor der Welt gehabt habe Joh. 17, 5.

Je-

Jesus redet endlich von dem heiligen Geiste, als von der göttlichen Kraft, wodurch er seine Thaten verrichte Matth. 12, 28 vergl. Luc. 11, 20., als von einem göttlichen Beystande, welcher seine Stelle bey seinen Schülern ersetzen und diese bey ihren Verrichtungen leiten sollte Joh. 14, 26. 15, 26 u. a.

§. 87.

In den kurzen vorhandenen Schriften eines Petrus Jakob und Judas finden wir keine nähere Bestimmungen über die Natur des Sohnes und Geistes. Desto wichtiger sind die Erklärungen des Johannes und Paulus.

Johannes, welcher die Absicht hatte, durch sein Evangelium zu zeigen, daß Jesus Christus der Sohn Gottes sey (Cap 20, 21), fångt dasselbe mit der Erklärung an, daß der Logos, welcher im Anfange bey Gott, ja Gott war, und durch welchen alle Dinge geschaffen sind — Mensch geworden sey, unter uns gewohnt und die Herrlichkeit eines eingebohrnen Sohnes Gottes gezeigt habe (Joh. 1, 1-14). Der Apostel führt auch Aussprüche von Johannes dem Täufer an, worinn dieser Jesum als weit über sich erhaben, und als denjenigen vorstellt, der wegen seiner engsten Verbindung mit Gott, allein im Stande sey, zuverlässige Belehrungen über Gott zu ertheilen (Joh. 1, 15-18), und in dem ersten Briefe des Johannes ist es wenigstens zweifelhaft, ob der Name: Großer Gott, auf den Vater oder auf Christum bezogen werden müsse (1 Joh. 5, 20).

Paulus schildert Christum zwar als Menschen, aber zugleich als von einer andern Seite weit über alle andere

Menschen erhaben (Röm. 1, 3. 4), als das Bild des unsichtbaren Gottes, den Erstgebohrnen aller Geschöpfe, durch welchen alles im Himmel und auf Erden geschaffen sey (Col. 1, 15. 16), als den Herrn, den künfigen Auferwecker und Richter der Menschen (Röm. 14, 9. 1 Cor. 5, 10. Phil. 3, 21). Er sagt, Christus habe, ungeachtet er Gottes Bild an sich trug, doch mit seiner Gott gleichen Würde nicht prangen wollen, sondern sich selbst dadurch, daß er den Menschen ähnlich wurde, erniedrigt (Phil. 2, 6. 7). Ja es gibt Stellen, wo es wenigstens streitig bleibt, ob nicht der Apostel Christum Gott nenne (Röm. 9, 5. Tit. 2, 13). So wie er aber dem Sohne Gottes die höchste Ehre und Anbethung zuschreibt, so stellt er doch diese als einen ihm von dem Vater verliehenen Vorzug vor (Phil. 2, 9-11), und deutet sichtbar genug darauf hin, daß der Vater dem Sohne untergeordnet sey (1 Cor. 11, 3. 15, 24 ff.). — Mit diesen Vorstellungen stimmt auch der Verfasser des Briefs an die Hebräer zusammen, welcher dem Sohne Gottes die erhabensten Prädicate beylegt, jedoch seine Herrschaft über alle Dinge als von dem Vater ihm gegeben vorstellt (Cap. 1, 2 ff). — Von dem heiligen Geiste wird in den Paullinischen Briefen häufig geredet, und darunter zwar öfters nur die Gott gefälligen und von Gott gewirkten Gesinnungen verstanden, zuweilen aber wird derselbe neben den Vater und den Sohn gesetzt (1 Cor. 12, 4-6. 2 Cor. 13, 13), und als mit Gott auf das engste verbunden beschrieben (1 Cor. 2, 10.) 1).

§. 88.

1) Diese Zusammenstellung hat keinesweges die Absicht, irgend eine Theorie über die Trinitätslehre aufzustellen; sondern soll nur die Anfangspuncte bezeichnen, von wel-

§. 88.

Die Christen hatten einstimmig von Jesu und den Aposteln den Glauben an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist angenommen. Allein in den nähern Bestimmungen, welche man diesem Glauben gab, herrschte gleich im Anfange große Verschiedenheit. Jeder bildete die Vorstellung von der Natur des Sohnes Gottes so aus, wie es sich zu den Meinungen, welche er zum Christenthum mitgebracht hatte, am besten schickte. Die Heiden mochten Jesum häufig in eben dem Sinne für einen Sohn Gottes ansehen, in welchem ihre Dichter vielen berühmten Männern diesen Namen beygelegt hatten, und selbst einige christliche Apologeten tragen kein Bedenken, sich auf die heidnische Götterlehre zu berufen, um den Heiden die Lehre von Jesu dem Sohne Gottes glaublicher zu machen 1). Die Juden, wenigstens bey weitem die meisten Juden, erwarteten in dem Messias einen blosen von Gott mit vorzüglichen Kräften ausgerüsteten Menschen 2). Eben diese Meinung finden wir unter den Christen in Palästina, welche den Namen der *Nazaräer* führen,

chen die Ausbildung dieses Dogmas ausgieng. Jede Untersuchung, welche die Christen über die Trinitätslehre anstellen, war ein Versuch, entweder aus den Belehrungen Jesu und der Apostel eine feste Theorie abzuleiten, oder wenigstens eine aus andern Quellen geschöpfte Vorstellungsart mit diesen Belehrungen in Harmonie zu bringen.

1) Justin. *Apol.* mai. p. 56. Tertull. *Apol.* c. 21. Recipite interim hanc Fabulam, vestris similis est.

2) So hält Trypho den Messias für einen blosen Menschen Iustin. Dial. p. 144. und eben diese Meinung schreibt Origenes den Juden zu. Contra Cels. l. IV p. 503. cf. l. I. p. 366.

und mit denen die Ebioniten entweder einerley waren, oder doch einen Theil derselben ausmachten. Diese hielten Jesum für einen blosen Menschen, auf den aber Gottes Kraft herabgekommen und durch ihn wirksam gewesen sey 3). Im Anfange, wo die Aufmerksamkeit der Christen darauf vornehmlich gerichtet war, die wahre Menschheit Jesu gegen die Gnostiker zu erweisen, scheint man ihre Meinung für keinen sehr gefährlichen Irthum gehalten zu haben, wenigstens hielt sie Justin des Namens der Christen nicht unwürdig 4). Hingegen kein Ansehen und keinen Einfluß erlangte diese Parthey bey den übrigen christlichen Gemeinden, und die folgenden Lehrer z. B. schon Irenäus urtheilen härter über sie.

Indeß ist es nicht unwahrscheinlich, daß unter einem Theile der Juden, welche sich mit kabbalistischen Speculationen über die Geisterlehre beschäfftigten, höhere Vorstellungen von dem Messias herrschten. In spätern jüdischen Schriften wird dem Messias Präexistenz zugeschrieben, und er als ein Ausfluß der Gottheit betrachtet, welcher Herr und Fürst der Engel ist. Es läßt sich vermuthen, daß solche Vorstellungen schon zu den Zeiten Jesu einigen Juden nicht fremd waren, und ihr Ursprung dürfte in der orientalischen Emanationslehre zu suchen seyn.

Noch

3) S. Walchs Ketzergeschichte Th. 1. S. 95. ff. In Chr. Alb. Döderlein commentarius de Ebionaeis. Buzov. et Wismar. 1769. 8. werden zwar die Ebioniten von den ihnen gewöhnlich beygelegten Meinungen freygesprochen, allein, wie auch Ernesti (neue theol. Bibl. 10 B. S. 727. ff.) bemerkt, nicht mit hinreichenden Gründen.

4) Dial. cum Tryph. p. 144.

Noch deutlicher zeigt sich die Emanationslehre in den Vorstellungen der Gnostiker. Ein Erlöser, der die unvollkommene menschliche Natur an sich trüge, schien ihnen unfähig, das Menschengeschlecht von der Herrschaft des Weltschöpfers zu befreyen, und zu der Erkenntniß des unbekannten höchsten Gottes zu führen. Sie sahen also in Christo nur einen erhabenen Aeon oder Geist, der von dem Wesen Gottes ausgeflossen war, vor der Schöpfung der Welt existirte, und hernach in den Schein eines menschlichen Körpers gekleidet, oder mit einem himmlischen Körper umgeben, auf diese Erde herabkam. Vermöge ihres Emanationssystems schrieben sie Christo einerley Natur mit dem höchsten Gott, aus welchem er hervorgegangen sey, zu. Valentin insbesondere lehrte, der unbekannte Gott habe zuerst den Verstand (νους) gezeugt, welcher dem Vater ähnlich und gleich war, und allein die Größe des Vaters faßte 5), von diesem unterschied er aber den Logos, Christum, den heiligen Geist und Jesum als besondre Aeonen. Ueberhaupt entfernten sich die Gnostiker von den Katholischen dadurch, daß sie die Zahl der Aeonen, welche das Pleroma neben dem höchsten Gott bewohnten, mehr oder weniger vervielfältigten, dagegen die Katholischen, der Taufformel getreu, nur den Sohn und den heiligen Geist neben den Vater setzten.

Zwischen der Parthey der palästinensischen Judenchristen und den Gnostikern hatten sich größere und zahlreichere Gemeinden gebildet, welche zwar nicht so fest am Judenthume hiengen, wie die Nazaräner, aber doch auch

5) Iren. adv. haer. l. I. c. 1.

auch nicht den historischen Theil der Lehre Jesu wegwarfen und das A. T. herabsetzten wie die Gnostiker. Bey den ersten Lehrern dieser Parthey dürfen wir keine genauere Untersuchungen über die Lehre von dem Vater, Sohne und Geiste suchen. Die sogenannten apostolischen Väter begnügen sich, den Glauben an Jesum, als den Gesandten Gottes, und die Befolgung seiner Lehre einzuschärfen; hingegen gelehrte Entwickelungen waren ihre Sache nicht. So vergeblich inzwischen Bull sich bemüht hat, sie als Zeugen für die Homousie des Sohnes anzuführen, so gewiß scheint es doch, daß sie eine Präexistenz des Sohnes Gottes vor seiner Geburt aus Maria lehren. So sagt Barnabas, daß Gott zu dem Herrn bey der Schöpfung der Welt geredet habe: Lasset uns Menschen machen, und daß wir, wenn der Sohn Gottes nicht in menschlicher Gestalt gekommen wäre, seinen Glanz eben so wenig würden haben ertragen können, als wir in die leibliche Sonne sehen können 6). Wahrscheinlich dachte auch Clemens von Rom an ein Vorherdaseyn Christi, wenn er Christum unsern Herrn den Scepter der göttlichen Majestät nennt, welcher nicht mit Gepränge, sondern mit Bescheidenheit in die Welt gekommen sey. 7). Hermas versichert, der Sohn Gottes sey älter, als alle Creatur und schon bey dem Rathe Gottes zur Schöpfung der Welt gegenwärtig gewesen 8). Merkwür-

6) Barnab. ep. c. 5. in Cotel. Patt. App. V. I. p. 6c.

7) Ep. 1. ad Corinth. Cotel. V. I. p. 156. Im zweyten (unächten doch alten) Briefe heißt es: Christus unser Erlöser ὢν το πρωτον πνευμα σαρξ ἐγένετο c. 9 Auch wird Christus Gott genannt c. 1.

8) Hermae Past. Simil. IX. c. 12. ed. Cot. Vol. I. p. 118.

würdig ist es, daß eben dieser Hermas den heiligen Geist für einerley mit dem Sohne hält, welcher in einen Körper gesetzt worden sey, Gott gedient und die Sünden seines Volks weggenommen habe 9) Die Briefe des Ignatius, aus welchen viele Stellen sich sammeln lassen, wo Christus Gott genannt, und wo sogar seine doppelte Natur, die göttliche und menschliche, deutlich bezeichnet wird 10), sind zu sehr der Verfälschung verdächtig, als daß man mit einiger Sicherheit auf ihre Zeugnisse bauen könnte.

§. 89.

Noch finden wir keine Bemühungen der Christen, das Verhältniß des Sohns Gottes zum Vater näher zu entwickeln, bis im zweyten Jahrhundert mehrere Männer zum Christenthum übertraten, welche einen Anstrich von

9) Simil. V. c. 4 - 6, p. 107. Die Stelle ist sehr unverständlich. Anfangs wird gesagt, Gott habe den heiligen Geist über die Belohnung des Sohns zu Rathe gezogen. Wenn nachher gesagt wird, der heilige Geist sey in einen Körper gesetzt, und dieser Körper habe treu gedient dem in ihm wohnenden Geiste, und sey deswegen auch von Gott belohnungswürdig gehalten worden; so scheinen Sohn und heiliger Geist für eins angesehen zu werden. Inzwischen kann man sich aus diesen Schwierigkeiten dadurch loswickeln, wenn man annimmt, Hermas nenne das Höhere, das in Jesu war, heiliger Geist, und unterscheide dann dies von dem menschlichen oder dem Körper Jesu. — Näher hat Semler in der Einleitung zum zweyten Bande der Baumgartenschen Polemik die Stelle untersucht S. 11., ohne jedoch alle Schwierigkeiten aufzuklären.

10) Epist. ad Ephes. c. 7. p. 13. cf. rec. mai. p. 46.

von griechischer Gelehrsamkeit hatten, und ihren Fleis der Vertheidigung des christlichen Glaubens widmeten. Um nun die Hauptsätze der christlichen Lehre darzustellen und zu empfehlen, mußte ihnen daran gelegen seyn, den Heiden einen bestimmteren und vernunftmässigen Begriff von der Natur und Würde des Stifters ihrer Religion beyzubringen. Dies veranlaßte neue Untersuchungen, um das Verhältniß zwischen dem Vater und Sohne zu bestimmen. Die Kirchenväter setzten aus der kirchlichen Παϱαδοσις als ausgemacht voraus, daß Christus der Herr, und der Sohn Gottes sey, daß er auch der Logos Gottes genennt werde. Um nun eine bestimmtere Vorstellungsart hierüber zu finden, schien ihnen kein Weg leichter, als Erläuterungen in dem alten T. aufzusuchen. Der Name Logos konnte Wort, Rede, er konnte aber auch Vernunft, Weisheit bedeuten. Wenn sie nun an die erste Bedeutung von Logos sich hielten; so fanden sie ein Wort Gottes bey der Schöpfung. Gott sprach, so hieß es da daß es Licht werde, und es ward Licht. Dieses wird Ps. 33, 6. ausgedrückt: Die Himmel sind durch das Wort des Herrn gemacht. Wenn sie hingegen der zweyten Bedeutung des Worts Logos folgten; so fanden sie eine Beschreibung der Weisheit Sprüchw. 8., wo diese als eine Person beschrieben wird, die bey Gott befindlich sey. Diese Beschreibung glaubten sie desto schicklicher auf den Sohn Gottes, welcher Logos genennet wird, anwenden zu können, da in einer dem Salamo nachgebildeten Schilderung der Weisheit der Name σοφια mit dem Namen Logos vertauscht wird Sap. 18, 15. Hieraus entsprang also eine doppelte Vorstellung von dem Logos. Nach der letzten ist er die Vernunft Gottes, ist in Gott von Ewigkeit her, und der Rathgeber Gottes gewesen,

und deswegen nannte man ihn nachher den λογος ἐνδιαθετος. Hingegen nach der ersten Vorstellung ist der Logos aus Gott hervorgegangen bey der Schöpfung der Welt und also λογος προφορικος. Wenn nun diese beiden Vorstellungen in einem Zeitalter, wo Emanationslehren herrschend waren, zusammengesetzt, und zu Einem Ganzen vereinigt werden sollten, so konnte hieraus sehr natürlich folgende Theorie entstehen: Der Logos war allezeit in Gott als der Verstand Gottes, gieng aber bey der Weltschöpfung als das Wort aus Gott hervor, und fieng nun an als ein besonderes Subject zu existiren. Hiermit verband man nun die christliche Lehre, daß jener, aus Gott ausgegangene Logos auf die Erde herabgekommen, Fleisch geworden sey, eine neue Lehre gestiftet und den Tod erduldet habe. Freilich scheint uns diese Herleitung befremdend, allein es würde viel zu rasch geschlossen seyn, wenn man sagen wollte: Das Wort Gottes, von welchem bey der Weltschöpfung geredet wird, bedeutet blos die Schöpferkraft Gottes, und die Schilderung der Weisheit bey Salomo ist nur eine dichterische Personification einer göttlichen Eigenschaft; also mußten auch die Kirchenväter den Logos, den sie in diesen Stellen fanden, für eine bloße Allegorie halten, und konnten ihn nicht als ein für sich bestehendes Subject ansehen. Man würde bey dieser Folgerung offenbar den Fehler begehen, von dem Zustande unserer Exegese auf die Beschaffenheit der damaligen zu schließen. — Wenn die christlichen Lehrer die Schilderungen lasen, welche in dem Buche des Sirachiden, und in dem Buche der Weisheit von der Weisheit, oder dem Logos gegeben werden; so konnten sie sehr leicht darunter ein besonderes Subject verstehen. Denn diese z. B. Sirach 24. Weisheit Cap. 7. sind so ausgemalt, daß man

wirk-

wirklich zweifeln könnte, ob die Verfasser selbst unter der Weisheit eine dichterisch personificirte Eigenschaft, oder ein für sich existirendes Subject verstanden haben. Die Kirchenlehrer hatten aber vielfache Veranlassung den letzten Verstand vorzuziehen. Wenn sie diesen annahmen, so konnten sie dadurch hoffen, die Lehre von der Person Jesu aufklären, und seine Natur näher bestimmen zu können. Dadurch schien ihnen ferner der Widerspruch sich am leichtesten auflösen zu lassen, daß im A. T. so viele Erscheinungen Gottes erzählt wurden, da doch Gott völlig unsichtbar ist. Denn nun konnte man die Erscheinungen dem Sohn oder der Weisheit beylegen, und also die Wahrheit jener Erscheinungen behaupten, ohne dadurch der Unsichtbarkeit des höchsten Gottes zu nahe zu treten. Endlich schienen der damaligen Philosophie Gott und die Welt, das Unendliche und das Hinfällige und Beschränkte, in einem zu großen Abstande von einander zu stehen, als daß man eine unmittelbare Verbindung zwischen ihnen denken könnte. Die Schwierigkeit schien gelöst zu werden, wenn man ein Wesen annahm, das zwischen dem höchsten Gott und der Welt gleichsam in der Mitte stehe, und durch welches Gott die Welt erschaffen habe. — Alle diese Gründe kamen zusammen, um die Kirchenlehrer auf die Vorstellung von dem Logos als zuerst in Gott befindlich und hernach durch eine Emanation aus ihm hervorgegangen, zu führen, und sie ihnen annehmlich zu machen.

§. 90.

Gewöhnlich pflegt man den ganzen Lehrbegriff der christlichen Lehrer lediglich von Plato herzuleiten, und ich werde also nicht ganz die Untersuchung übergehen dürfen, wieweit diese Ableitung gegründet ist. Plato

redet häufig von dem Logos Gottes, allein es läßt sich wohl mit Sicherheit behaupten, daß er dadurch nicht eine besondere Substanz, sondern nur den Verstand Gottes verstehe, in welchem die Urbilder und Muster aller Dinge enthalten wären 1). Allein in Alexandrien wurden überhaupt manche Ideen des Plato umgeformt, mit morgenländischen Emanationslehren vermischt, und mehreres eigentlich genommen, was Plato nur figürlich verstanden hatte, um desto mehr, da der berühmte Schüler des Sokrates gerade bey dieser Materie sich mehrmals schwankend und etwas zweydeutig ausdrückt. — Philo, der Judenthum und platonische Philosophie möglichst zusammenzuschmelzen suchte, redet sehr häufig von dem Logos, und stellt ihn auf eine doppelte Art vor. Er schildert ihn zuerst nach Plato als den Verstand Gottes, welcher die Urbilder aller erschaffenen Dinge enthalte 2), allein hernach beschreibt er ihn als den, welchen Gott vor allen andern Dingen gezeugt habe 3), und welcher deswegen der Anfang 4) der Aelteste unter allen gewordenen Dingen sey 5), durch den Gott die Welt geschaffen habe 6). Er nennt den Logos den zweyten Gott (δευτερον θεον) 7), den

1) Ueber den göttlichen Verstand aus der platonischen Philosophie, eine Abhandlung von Tennemann in den Memorabilien, herausgegeben von Paulus 1s Stück S. 34. ff. Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie 2ter Theil S. 118. ff.

2) De mundi opificio Vol. I. p. 5.

3) De confus. lingu. Vol. I. p. 414.

4) ib. p. 427.

5) Allegor. l. III. Vol. I. p. 121.

6) ib. p. 121.

7) In fragmento ex Euseb. in ed. Mangey Vol. II. p. 625.

den Erzengel der zwischen den erschaffenen Dingen und dem Schöpfer in der Mitte stehe 8).

Der Ursprung dieser Vorstellungen ist so weit platonisch, daß der Logos die Ideenwelt enthält, allein das Hervorgehen des Logos, die bey dem Philo beständig herrschende Meinung, daß nicht der höchste Gott, sondern der Logos dem Moses und den Erzvätern erschienen sey, die Vorstellung, daß der Logos aus dem Verstande Gottes wie ein Fluß aus einer Quelle, hervorgegangen sey, sind aus der jüdischen Theologie, welche sich durch die damalige Exegese in Verbindung mit der Emanationstheorie gebildet hatte. Man hat freylich alles was Philo von dem Logos gesagt hat, als bloße allegorische Beschreibung der Kraftäußerungen Gottes angesehen, allein viele Stellen, wo der Logos als ein Subject angesehen wird, können nur durch den grösten Zwang damit in Uebereinstimmung gebracht werden 9). Da Philo in einem Zeitalter lebte, wo die Begriffe aus der Emanationslehre so ausgebreitet, und besonders zu Alexandrien einheimisch waren; so ist es um desto gezwungener, alles das, was sich auf diese Begriffe bezieht, wegdeuten, und ihm die gereinigten Begriffe späterer Zeiten unterschieben zu wollen. — Möchte aber auch Philo unter dem Logos kein für sich bestehendes Subject, sondern nur die Wirkungen und Kräfte der Gottheit verstanden haben; so bleiben doch die Folgen, wel-

8) Quis rerum div. sit haeres Vol. I. p. 501.

9) Vorzüglich verdient hierüber verglichen zu werden C. A. Th. *Keil* de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias Theologiae liberandis exercitatio I. p. 76 seqq.

welche seine Schriften für den christlichen Lehrbegriff hatten, die nämlichen. Er hatte sich wenigstens so ausgedrückt, daß man seine Erklärungen von dem Logos gar leicht für etwas mehr als für eine bloße allegorische Einkleidung halten konnte. Die christlichen Lehrer, welche großentheils den Philo lasen und schätzten, folgten desto lieber und unbedenklicher den vorhin entwickelten Speculationen über den Logos oder Sohn Gottes, da sie darin einen berühmten Vorgänger hatten, oder doch zu haben glaubten. Die Grundzüge ihres ganzen Lehrbegriffs liegen schon in Philos Schriften entworfen 10), und sind hauptsächlich aus künstlichen Deutungen des alten Testaments abgeleitet, aber mit Platonischen Ideen ausgeschmückt. Hieraus ergiebt sich von selbst die Folgerung, daß der Platonismus der Kirchenväter bey der Trinitätslehre nicht darin bestanden habe, daß sie diese Lehre aus Plato schöpften, sondern vielmehr darin, daß sie die aus der jüdischen Thologie entsprungene Lehre mit platonischen Ausdrücken ausschmückten, und eine Aehnlichkeit derselben mit den platonischen Vorstellungen aufzusuchen bemüht waren, um sie dadurch auch den Heiden annehmungswürdiger darzustellen. Doch wie dieses geschehen sey, wird aus den Vorstellungen der einzelnen Kirchenlehrer, welche nun beschrieben werden müssen, deutlicher hervorgehen.

§. 91.

10) Jedoch mit dem Unterschied, daß Philo niemals, wie die Christen thaten, die Beschreibungen von dem Logos oder Sohne Gottes auf den Messias überträgt, und den Messias für den Logos hält.

§. 91.

Justin der Märtyrer, Tatian. Theophilus.

Justin nimmt von dem den Christen gemachten Vorwurfe des Atheismus Veranlassung, sich über die Gegenstände der christlichen Verehrung näher zu erklären. "Wir „verehren, sagt er, den wahren Gott, den Schöpfer „aller Dinge — den Sohn Gottes, für welchen wir Jesum Christum erkennen, und welchem wir die zweyte „Stelle anweisen, und den prophetischen Geist, welchen „wir in die dritte Stelle setzen, und ihn nächst dem Logos ehren" 1). Nicht weniger als Justin unterscheidet Theo-

1) Die zwey Hauptstellen sind: Εκεινον (τον Θεον και πατερα) και τον παρ᾽ αυτου ὑιον ἐλθοντα, και διδαξαντα ἡμας ταυτα, και τον των ἀλλων ἑπομενων και ἐξομοιουμενων ἀγαθων ἀγγελων ϛρατον, πνευμα τε το προφητικον σεβομεθα, και προσκυνουμεν, λογω και ἀληθεια τιμωντες. Apol. mai. § 6 p. 47. (p. 56 ed. Col.). Τον δημιουργον τουδε παντος σεβομενοι - τον διδασκαλον τε τουτων γενομενον ἡμιν, και ἐις τουτο γεννηθεντα Ἰησουν Χριϛον — ὑιον ἀυτου του ὀντως Θεου μαθοντες, και ἐν δευτερα χωρα ἐχοντες, πνευμα τε προφητικον ἐν τριτη ταξει, ὁτι μετα λογου τιμωμεν, ἀποδειξομεν § 13 p. 51 (p. 60 ed. Col.). In der ersten Stelle erregt die Erwähnung der Engel Schwierigkeiten. Sollen die Worte ἀγγελων ϛρατον auf σεβομεν bezogen werden, so würden die Engel vor den heiligen Geist gesetzt, und der Parallelstelle, wo diesem die dritte Stelle angewiesen wird, gerade widersprochen. Wollte man hingegen sie als einen erläuternden Zusatz betrachten, daß der Sohn Lehrer der Engel und Menschen sey, oder daß er die Menschen über die Engel belehrt habe, so läßt sich nicht absehen, warum Justin ge-

Theophilus von Antiochien drey Gegenstände des christlichen Glaubens: "Die drey ersten Schöpfungstage sind Bilder der Trias, Gottes, seines Logos und seiner Weisheit" 2).

Justin beschreibt dann den Logos oder den Sohn Gottes als von dem Vater verschieden. Zwar nennt er ihn eine Kraft Gottes (δυναμιν Θεου), allein diesen Namen pflegen die Kirchenlehrer häufig vernünftigen Wesen, z. B. den Engeln beyzulegen. Daß Justin sich den Logos nicht blos als eine Eigenschaft oder Wirkung des Vaters gedacht habe, ist ausser allem Zweifel. Denn er beschreibt denselben nicht nur als die erste Kraft nach dem Vater 3), als einen andern Gott nach oder unter dem Schöpfer des Weltalls 4); sondern er verwirft auch ausdrücklich die Meinung derjenigen, welche den Logos als eine von dem Vater unzertrennliche und nach Art der

Son-

rade diesen Umstand hier heraushebe. Höchstwahrscheinlich muß für στρατον gelesen werden στρατηγον, durch welche Leseart alle Schwierigkeiten verschwinden, und die zugleich dem Geiste Justins gemäß ist, welcher auch sonst den Sohn als Heerführer der Engel vorstellt: Dial. p. 158. — cf. Keil de doctoribus Ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias Theologiae liberandis. Comment. IV. p. VII seqq.

2) Theoph. ad Autol. § 15 p. 360. Gegen die Aechtheit dieser Stelle sind keine gegründeten Zweifel vorhanden. Daß die Vergleichung gezwungen ist und nicht an ihre Stelle paßt, ist bey einem Schriftsteller, dessen Geschmack so wenig gebildet war, nicht zu verwundern.

3) Apolog. mai. p. 63.

4) Dial. p. 151.

Sonnenstrahlen bald hervorgehende bald zurückkehrende Kraft vorstellen, und sucht aus mehrerern Stellen, besonders aus 1 B. Mos. 19, 26 ausführlich darzuthun, daß der Vater ein Anderer sey, der im Himmel war, und ein Anderer der Sohn, welcher herabgestiegen ist 5). Deswegen nennt Justin auch den Logos verschieden von dem Vater nach der Zahl, nicht nach dem Willen (ἑτερον ἀριθμῳ, ὀυ γνωμη) 6). — Theophilus nnd Tatian erklären sich hierüber nicht mit gleicher Deutlichkeit, daß sie aber auch in diesem Puncte übereinstimmend mit Justin dachten, wird aus ihren Vorstellungen über die Entstehung des Logos und über sein Verhältniß zum Vater völlig einleuchtend werden.

Den Ursprung des Logos erklären alle drey Lehrer auf völlig gleiche Art. Der Logos war von Ewigkeit in Gott als sein Verstand oder seine Weisheit. Allein vor der Schöpfung der Welt zeugte ihn Gott aus sich selbst, oder ließ ihn aus seinem Innern hervorgehen, und bediente sich seiner dazu, um die Welt zu erschaffen 7). Sie

5) Dial. cum Tryph. p. 221, 222. (p. 358 ed. Col.).

6) p. 152. (p. 276 ed. Col.).

7) Justin. Apol. min. p. 92 (p. 44. ed. Col.). Dial. p. 157. 158.) (p. 284 ed. Col.). Theophil. ad Autol. l. II. p. 355. (p. 88.) et p. 365. (p. 100 ed. Col.). Tatiani orat. p. 247. 248. (p. 145 ed. Col.). In der letzten Stelle heißt es: θεληματι δε της ἁπλοτητος ἀυτου προπηδα λογος, ὁ δε λογος ὀυ κατα κενου χωρησας εργον πρωτοτοκον του πνευματος γινεται. Allein anstatt του πνευματος muß wahrscheinlich gelesen werden του πατρος — eine Leseart, die durch eine alte Handschrift bestätigt wird, und auch in der Benedictiner Ausgabe in den Text aufgenommen ist.

Sie bemerken dabey ausdrücklich, daß Gott durch die Zeugung des Logos, oder dadurch, daß er seinen Verstand aus sich hervorgehen und besonders existiren ließ, keine Verminderung gelitten habe (an Weisheit oder Verstand nichts verloren habe) und erläutern dieses durch einige Vergleichungen. Wenn wir etwas Vernünftiges aussprechen, so erzeugen wir Vernunft, ohne daß eine Trennung in uns vorgienge und ohne daß unsre Vernunft vermindert würde. Ein Feuer zündet das andere an, ohne daß das erste etwas dadurch verliert. Eben so ist der Logos von dem Vater ausgegangen ohne daß dieser dadurch vernunftlos (ἄλογος) geworden ist 7b).

Wie dachten sich nun diese drey Lehrer das Verhältniß des Logos zum Vater? So erhabene Prädicate sie dem Logos beylegen, so sind sie doch alle weit entfernt, ihn dem Vater gleichzusetzen; sie geben vielmehr deutlich die Abhängigkeit des Logos von dem Vater zu erkennen. Sie leiten das Daseyn des Sohnes von dem Willen des Vaters ab 8). Auch die Anbethung des Sohnes führt Justin auf den Willen und die Anordnung des Vaters zurück 9) und betrachtet den Vater als den Herrn des Logos, welcher den Grund enthält, daß dieser Herr und Gott ist 10). Hierher gehört auch vorzüglich der merkwürdige

Satz

7b) Justin. Dial. p. 157. 158. Tatian. l. c. Der letzte erinnert dabey ausdrücklich, man dürfe bey der Vergleichung mit einem Worte den Unterschied nicht vergessen, daß der Logos nicht als etwas Vorübergehendes, sondern als etwas für sich Bestehendes anzusehen sey.

8) Just. Dial. p. 195. (p. 327 ed. Col.) Tatian. l. c.

9) Dial. p. 190. (p. 321 ed. Col.).

10) Dial. p. 222.

Satz, welchen Justin und Theophilus aufstellen, daß der höchste Gott schlechterdings unsichtbar, und unbeschränkt und daß es daher widersinnig sey zu glauben, er sey herabgestiegen vom Himmel, oder habe sich an einem gewissen Orte befunden. Aus diesem Satze folgern beide Kirchenlehrer, daß alle im A. T. erzählte göttliche Erscheinungen nicht von dem Vater, sondern von dem Logos, welchen jener gesandt habe, verstanden werden können 11), und legen dadurch den großen Unterschied, welchen sie zwischen der Natur und Majestät beider machen, unverkennbar an den Tag.

§. 92.

Weit dunkler und schwieriger ist die Untersuchung, wie diese Lehrer über den heiligen Geist gedacht und ob sie ihn für eine Kraft und Wirkung des Vaters, oder für einerley mit dem Logos, oder endlich für eine besondere Person gehalten haben. Justin und Tatian beschreiben ihn als ein Geschenk Gottes, welches auf die Seelen der Menschen herabkommt 1). Indessen können doch diese Stellen nicht für entscheidend gelten, daß diese Lehrer an keine Persönlichkeit des heiligen Geistes gedacht haben, weil es möglich bleibt, daß nach einem bekannten Tropus, dessen sich auch die erklärtesten Vertheidiger dieser Persönlichkeit bedienen, der heilige Geist für die Wirkungen desselben gesetzt sey. Wenn ferner die Inspiration der Propheten, welche sonst dem heiligen Geiste zugeeignet wird,

als

11) Dial. p. 157. (p. 283 ed. Col.) p. 220. 221. Theoph. l. II. p. 365.

1) Iustin. Coh. p. 30. Tat. orat. p. 253 et 255.

als Wirkung des Logos vorgestellt wird 2), wenn wir den heiligen Geist und den Logos beide durch den Namen Weisheit bezeichnet finden 3), ja der Logos selbst Geist und heiliger Geist genannt wird 4); so könnte man sich zu dem Schluße berechtigt halten, daß die alten Lehrer den heiligen Geist für einerley mit dem Logos gehalten haben. Allein man kann gegen diese Folgerungen mit Recht erinnern, daß die Inspiration zuweilen dem Vater, zuweilen dem Logos, zuweilen endlich dem heiligen Geiste wegen ihrer genauen Verbindung zugeschrieben werden könne, ohne daß daraus ihre gänzliche Identität nothwendig folge, daß der Name Weisheit bald in einer weitern Bedeutung, dem Logos und dem heiligen Geiste gemeinschaftlich beygelegt, bald in einem engern Sinne blos von dem letzten gebraucht werde, daß endlich der Sohn Geist, ja heiliger Geist heissen könne, weil ihm eine geistige und heilige Natur zukam, obgleich durch diese Benennung auch an andern Orten eine von dem Logos unterschiedene Person bezeichnet wird 5). Diese Erinnerungen werden desto mehr Gewicht haben, wenn man bedenkt, daß in einem Zeitalter, wo theologische Untersuchungen in dem ersten Aufkeimen sind, auch der Sprachgebrauch noch wenig

 Ge-

2) Iustin. Apol. mai. § 36 p. 65. Theoph. l. II § 10. p. 355.

3) Theoph. l. II p. 355. cf. p. 360.

4) το πνευμα και την δυναμιν Θεου ὀυδεν ἀλλο νοησαι θεμις, ἠ τον λογον Iustin. Apol. mai. § 33 p. 64. λογος ὁ επουρανιος, πνευμα γεγονως ἀπο πατρος. Tatian. orat. § 7. p. 249.

5) Man vergleiche hierüber vorzüglich Keil in Flatt's Magazin 48 St. S. 37 ff.

Genauigkeit und Bestimmtheit hat, und der schwankende und vieldeutige Gebrauch derselben Ausdrücke nicht befremdend seyn kann.

Da im Gegentheile Justin dem heiligen Geiste die dritte Stelle in der Verehrung der Christen, wie dem Logos die zweyte Stelle anweiset 6), da Theophilus den Logos und die Weisheit deutlich unterscheidet 7); so dürfte es wohl überwiegend wahrscheinlich seyn, daß beide sich unter dem heiligen Geiste etwas von dem Logos und dem Vater unterschiedenes für sich bestehendes gedacht haben. Dabey muß man jedoch eingestehen, daß ihre Vorstellungen über den heiligen Geist noch sehr unentwickelt und unbestimmt waren. Sie wollten sich unter dem heiligen Geiste etwas besonderes, von dem Vater und Sohne unterschiedenes denken, allein sie waren noch keinesweges mit ihren Begriffen über seine Natur und über sein Verhältniß zum Vater ins Klare gekommen, und daher rührt die Kürze und die Dunkelheit, mit

6) S. § 91 Note 1.

7) Nicht nur in der schon angeführten Stelle von der Trias l. II p, 360. sandern auch in folgenden: Ο Θεος δια του λογου άυτου και της σοφιας ἐποιησε τα παντα. l. I § 7. p. 342. Ὁ Θεος - ἐγεννησεν ἀυτον (τον λογον) μετα της ἑαυτου σοφιας ἐξερευξαμενος προ των ὁλων l. II p. 355. Die letzte Stelle muß so verstanden werden, daß die σοφια eine zugleich mit dem Logos aus Gott hervorgegangene Ausgeburt sey. cf. l. I p. 339. σοφιαν ἐαν λεγω, γεννημα ἀυτοῦ ἐιπω. — Hieher gehört auch noch die Stelle, daß der Geist Gottes die ganze Welt umgebe oder zusammenhalte, selbst aber von Gottes Hand zusammengehalten werde l. I § 5. p. 341.

mit welcher sie über diesen Gegenstand sich äussern 8). Von Tatians Meinung über den heiligen Geist läßt sich nichts sicheres bestimmen nur allenfalls vermuthen, daß er mit Justin seinem Lehrer auch hierin übereinstimmte 9).

§. 93.

Nach diesen Untersuchungen wird sich sowohl das Gemeinschaftliche der drey genannten Lehrer als das Eigenthümliche eines jeden kurz zusammen fassen lassen. Alle stimmen überein, daß der Logos von Ewigkeit in Gott als die göttliche Vernunft war, daß er aber vor der Weltschöpfung aus Gott hervorgegangen sey, und angefangen habe, besonders zu existiren. Sie erklären also

8) Hieraus löst sich auch der scheinbare Widerspruch, daß Justin den heiligen Geist unter die Gegenstände der christlichen Anbethung setzt, und doch in dem Gespräch mit dem Juden Tryphon, wo er die Gottheit des Sohnes weitläufig beweist, von der Gottheit des heil. Geistes nichts sagt, ja den Tryphon fragt: Ob er jemand weiter als dem Vater und Christo Anbethung zuerkenne, und mit der verneinenden Antwort zufrieden ist (p. 165 et 166).— Der Jude stimmte darin mit Justin überein, daß beide, dem A. T. zufolge, einen heiligen Geist anerkannten, hingegen die Frage, ob der heilige Geist eine besondre Person sey, war einem Justin und den andern damaligen Lehrern noch nicht wichtig genug geworden, daß sie darüber hätten streiten sollen.

9) Nur kommt bey ihm noch die Aeusserung vor, daß der Geist, welcher die Materie durchdringt, (die Weltsele der Stoiker) geringer als Gottes Geist und unsrer Seele ähnlich sey, und deswegen nicht als vollkommener Gott verehrt werden dürfe p. 246 et 247.

also den Ursprung des Logos als einer für sich bestehenden Person durch eine Emanation aus Gott, von welcher sie jedoch die Begriffe einer Zertheilung uud Verminderung des göttlichen Wesens entfernen, und zugleich sie nicht als nothwendig vorstellen, sondern von dem freyen Willen des Vaters ableiten. Dabey ist nach ihnen der Sohn, obgleich aus des Vaters Wesen entsprungen, nicht ihm gleich, sondern geringer und ihm untergeordnet. Wie sie mit diesen Vorstellungen die Lehre von der Einheit Gottes vereinigen ist leicht aufzufinden. Da auch der Sohn Daseyn und Würde dem Willen des Vaters zu verdanken hat, so ist nur Ein letzter Urgrund aller Dinge; der Sohn ist mit dem Vater eins nicht nach der Zahl, sondern durch die Uebereinstimmung der Gesinnungen, indem er nichts anders thut, als was der Vater will. — Die Beweise aller ihrer Bestimmungen nehmen Justin und Theophilus (Tatian führt keine Beweise an) aus dem A. T. Die Stellen Sprüchw 8, 22. 1 B. Mos. 1, 26. 8, 22. 19, 24. Ps. 45, 1. u. a. werden vornehmlich gebraucht, und Theophilus beruft sich auch auf Joh. 1, 1.

Bey dieser Uebereinstimmung treffen wir doch zugleich auf einige Verschiedenheiten. Justin glaubt, daß der Logos allen Menschen mitgetheilt sey, daß daher jeder einen Theil des Logos empfangen habe, und vermöge desselben die griechischen Philosophen etwas von der Wahrheit erkannt haben, daß hingegen der ganze Logos Christus sey 1). Bey dieser ganzen Vorstellung liegen Platoni-

1) Εκαστος γαρ τις ἀπο μερους του σπερματικου θειου λογου τὸ συγγενες ὁρων καλως ἐφθεγξατο. — Ὁι γαρ συγγραφεις παντες δὶα της ἐνουσης ἐμφυτου τὸυ λογου σπορας,

tonische Begriffe zum Grunde. Der göttliche Logos oder der Sohn Gottes ist das Urbild des Logos oder der Vernunft, welche in jedem Menschen ist; er ist die vollkommene Vernunft, welche die ganze Wahrheit faßt, und durch welche belehrt die Christen zur vollen Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Die Vernunft eines jeden Menschen ist gleichsam ein Abdruck oder eine verkleinerte Copie des göttlichen Logos, welche deswegen einen Theil der Wahrheit zu erkennen vermag. Vermöge dieser ihnen eingepflanzten Vernunft haben auch die heidnischen Philosophen in ihren Meinungen manches Wahre, obgleich mit Dunkelheit und Irrthümern vermischt 2).

Theophilus ist unter allen Lehrern der erste, welcher das Wort Trias gebrauchte, welches nachher so gewöhnlich geworden ist, um das Verhältniß des Vaters, des Sohnes und des Geistes zu bezeichnen, ob er gleich dieses Wort noch nicht in dem bestimmtern Sinn nahm, den man nachher damit verband, und an Gleichheit des Vaters mit dem Sohne nicht dachte. Auch hat er das eigne, daß er über den Ursprung des Logos gröbere und grellere Ausdrücke gebraucht, als seine griechische Zeitgenossen.

ἀμυδρως ἐδυναντο ὁραν τα ὀντα. Ἑτερον γαρ ἐςι σπερμα τινος και μιμημα κατα δυναμιν δοθεν, και ἑτερον, ὁυ κατα χαριν την ἀπ' ἐκεινου ἡ μετουσια και μιμησις γινεται. Just. Apol. min. p. 97. 98. Ὀυ θαυμαςον, ἐι τους ὀυ κατα σπερματικον λογου μερος, ἀλλα κατα την του παντος λογου, ὁ ἐςιν Χριςου, γνωσιν και θεωριαν, πολυ μαλλον μισειθαι ὁι δαιμονες ἐνεργουσι p. 94. cf. p. 95.

2) Man vergleiche Clem. Al. Strom. l. IV. p. 635. Orig. Comment in Ioh, t. IV, p. 50 seqq.

genossen. So sagt er, daß Gott den Logos von Ewigkeit in seinen Eingeweiden gehabt, ihn aber vor der Schöpfung aus sich herausgestoßen habe 3). Endlich ist er auch der erste, bey welchem wir die Unterscheidung des Logos ἐνδιαθετος und προφορικος ausdrücklich und namentlich angeführt finden. In so fern nämlich der Logos von Ewigkeit her als Kraft oder Eigenschaft in dem Vater war, nennt ihn Theophilus λογος ἐνδιαθετος, hingegen den Namen λογος προφορικος giebt er ihm, in so fern derselbe vor allen Geschöpfen aus Gott hervorgieng, und für sich bestand 4).

Tatian endlich hat darin etwas eigenthümliches, daß er annimmt, der Mensch sey durch die Verbindung mit dem göttlichen Geiste unsterblich, habe aber die Unsterblichkeit deswegen verloren, weil sich dieser Geist um des Sündenfalles willen von den Menschen entfernte 5).

§. 94.

3) Ἐχων ὁ Θεος τον ἑαυτου λογον ἐνδιαθετον ἐν τοις ἰδιοις σπλαγχνοις, εγεννησεν ἀυτον - ἐξερευξαμενος προ των ὁλων. Ad Autol. l. II p. 355.

4) Τον ὀντα (λογον) διαπαντος ἐνδιαθετον ἐν καρδια Θεου. προ γαρ τι γινεσθαι, τουτον ἐιχε συμβουλον, ἑαυτου νουν και φρονησιν ὀντα. ὁποτε δε ἠθελησεν ὁ Θεος ποιησαι ὁσα ἐβουλευσατο, τον λογον ἐγεννησε προφορικον, πρωτοτοκον πασης κτισεως. ὀυ κενωθεις του λογου, ἀλλα λογον γεννησας, και τω λογω ἀυτου διαπαντος προσομιλων. Ibid. p. 265.

5) Orat. p. 255.

§. 94.

Athenagoras.

Derselbe Vorwurf des Atheismus, wodurch Justin veranlaßt wurde zu erklären, wen die Christen verehrten, bewog auch den Athenagoras zu gleichen Erörterungen. "Wir bekennen, sagt er, Einen ungezeugten, ewigen, unbegreiflichen Gott, — welcher Alles durch seinen Logos (Verstand) geordnet hat, und zusammenhält. — Wir erkennen auch einen Sohn Gottes, und niemand finde das lächerlich, daß wir Gott einen Sohn zuschreiben. Denn wir denken weder von dem Vater noch von dem Sohne nach den Mythologien der Dichter, welche die Götter nicht besser als Menschen vorstellen. Vielmehr ist der Sohn Gottes der Logos des Vaters in der Idee und Wirksamkeit. Denn von ihm und durch ihn ist Alles gemacht, da der Vater und der Sohn eins sind. Da der Sohn in dem Vater ist, und der Vater in dem Sohne, durch die Einheit und Kraft des Geistes, so ist der Sohn Gottes der Verstand und der Logos des Vaters 1)."

Athe-

1) Ἀθεοι μη ἐιναι, ἑνα τον ἀγεννητον και ἀϊδιον και ἀπαθη, και ἀκαταληπτον - ὑφ ὁυ γεγενηται το παν δια του ἀυτου λογου και διακεκοσμηται και συγκρατειται, Θεον ἀγοντες, ἱκανως ποι δεδεικται. Νοουμεν γαρ και ὑιον του Θεου - ἐστιν ὁ ὑιος Θεου λογος του Πατρος εν ἰδεα και ἐνεργεια. Προς ἀυτου γαρ και δι' ἀυτου παντα ἐγενετο, ἑνος ὀντος του πατρος και του ὁιου. Ὀντος δε του ὑιου ἐν πατρι και πατρος ἐν ὑιω ἑνοτητι και δυναμει πνευματος, νους και λογος, ὁ ὑιος του Θεου Legat. p. 286.287.

Athenagoras bemüht sich darauf, was unter dem Sohn zu verstehen sey, näher zu erklären. Nach ihm ist der Sohn die erste Geburt des Vaters, nicht erschaffen, denn der ewige Gott, welcher allezeit vernünftig war, hatte den Logos selbst in sich, sondern gieng hervor, als die Idee und Kraft, wonach und wodurch die ungeordnete Natur der materiellen Dinge geformt werden sollte. Sprüchw. 8, 22. Auch den heiligen Geist, welcher auf die Propheten wirkte, hält er für einen Ausfluß Gottes, welcher wie ein Sonnenstrahl von ihm ausfließt und zurückkehrt. Wie darf man also, sagt er, uns Atheisten nennen, da wir Gott den Vater, Gott den Sohn und den heiligen Geist bekennen, und sowohl die Einheit ihrer Kraft, als die Verschiedenheit ihrer Ordnung zeigen 2)?

Aus diesen Aussprüchen geht mit Sicherheit hervor, daß Athenagoras den Glauben an den Vater, Sohn und Geist

2) Ὁ παις τι βουλεται ἐρω δἰ βραχεων. Πρωτον γεννημα εἰναι τω πατρι, ὀυχ ὡς γενομενον (ἐξ ἀρχης γαρ ὁ Θεος, νους ἀιδιος ὠν, ἐιχεν ἀυτος ἐν ἑαυτω τον λογον, ἀιδιως λογικος ὠν) ἀλλ᾽ ὡς των ὑλικων ξυμπαντων ἀποιου φυσεως και γης ὀχειας ὑποκειμενων δικην - ἰδεα και ἐνεργεια ἐιναι προελθων. — Και τοι και ἀυτο το ἐνεργουν τοις ἐκφωνουσι προφητικως ἁγιον πνευμα, ἀποῤῥοιαν ἐιναι φαμεν του Θεου, ἀποῤῥεον και ἐπαναφερομενον, ὡς ἀκτινα ἡλιου. Τις ὀυν ὀυκ ἀπορησαι, λεγοντας Θεον πατερα και ὑιον Θεον και Πνευμα ἁγιον, δεικνυντας ἀυτων και ἐν τη ἑνωσει δυναμιν, και την ἐν τη ταξει διαιρεσιν, ἀκουσας ἀθεους καλουμενους; Legat. p. 287. (p. 10 et 11 ed. Col.).

Geist als Lehre der Christen vorstellt 3), auch daß er den Vater sowohl als den Sohn Gott nennt, welchen Namen er hingegen dem heiligen Geist nicht beylegt. Es ist ferner klar, daß Athen. den Vater, Logos und Geist voneinander unterscheidet, ob er gleich ihnen Einheit der Kraft zuschreibt 4). Der Logos wird beschrieben als der Verstand Gottes, welcher den Plan zur Ordnung der Materie entwarf, und aus Gott hervorgieng, um diesen Plan zur Ausführung zu bringen. Der heilige Geist wird als ein Ausfluß vorgestellt, welcher von Gott ausgeht, und wieder zurückkehrt. — Schwieriger hingegen ist die Frage: ob der Verfasser dem Logos und dem Geiste Persönlichkeit zugeschrieben habe, indeß dürfte doch ihre Verneinung mehrere Gründe für sich haben als ihre Bejahung. Wenn Athenagoras den heiligen Geist mit den Sonnenstrahlen vergleicht, welche ausströmen und zurückkehren, so wird damit um desto weniger die Persönlichkeit des heiligen Geistes bestehen, wenn man sich erinnert, daß Justin gerade die nämliche Vergleichung gebraucht, um die Meinung derer zu beschreiben, welche die Persönlichkeit des Logos läugneten. Nach der Analogie läßt sich nun vermuthen, daß Athenagoras von dem Logos, welchen er

in

3) Hierher gehört noch die Stelle: Ουδε ἡμεις ἀθεοι, ὑφ ὁυ λογω δεδημιουργηται και τω παρ' ἀυτου πνευματι συνεχεται παντα, τουτον ἐιδοτες και κρατουντες Θεον p. 284 (p. 5. ed. Col.).

4) Ως θεον φαμεν, και ὑιον τον λογον αυτου, και πνευμα ἁγιον, ἑνουμενα μεν κατα δυναμιν τον πατερα, τον ὑιον, το πνευμα, ὁτι νους, λογος, σοφια, ὑιος του πατρος, και ἀπορροια, ὡς φως ἀπο πυρος το πνευμα. ὁυτως και ἑτερας δυναμεις κατειλημμεθα περι την ὑλην ἐχουσας etc. p. 302. (p. 27 ed. Col.).

in so genaue Verbindung mit dem heiligen Geiste setzt, nicht anders gedacht, und ihn blos als den Verstand Gottes, welcher den Plan der Welt entwarf und zu dessen Ausführung aus Gott hervorgieng (eine dem Plato abgeborgte Vorstellung) betrachtet habe. Hierzu passen die Ausdrücke, daß der Logos Eine Kraft mit dem Vater, daß der Sohn in dem Vater und der Vater in dem Sohne sey, unleugbar am beßten, wenn sie gleich an sich auch einer andern Deutung fähig sind. Auch das, daß der Vater Sohn und Geist neben einander gesetzt werden, daß von einer Verschiedenheit der Ordnung (τῃ ἐν ταξει διαιρεσει) geredet wird, ist hiergegen keine Einwendung. Allerdings ist nach den Vorstellungen des Athenagoras ein Unterschied zwischen dem Vater und dem Logos, denn der letzte ist die aus dem ersten zur Weltschöpfung hervorgegangene Idee und Kraft, welche daher als eine Ausgeburt des Vaters vorgestellt wird. Es ist auch ein Unterschied zwischen ihnen und dem heiligen Geiste, denn dieser ist die Kraft, welche von Gott ausgeht, um die Welt zusammen zu halten, und auch die Propheten zu begeistern. Allein dieser Unterschied erstreckt sich nicht so weit, daß man die aus Gott ausströmenden Kräfte als fortdaurende Personen ansehen dürfte. Es ist Einheit der Kraft zwischen dem Vater, Sohne und Geiste, welche aber in verschiedener Ordnung angewendet wird, und hierauf beruht der Unterschied zwischen ihnen. Diese Vorstellung kann um desto weniger befremdend seyn, da man im Alterthum sehr geneigt war, alle Wirkungen der Gottheit als aus ihr ausströmende und in sie zurückkehrende Kräfte zu betrachten 5).

Wenn

5) Bey einer neuen Prüfung finde ich keine hinreichende Gründe, um diese in der vorigen Ausgabe angenommene

Wenn diese Bemerkungen richtig sind, so hatte schon Athenagoras ungefähr dieselbe Meinung, welche späterhin dem Sabellius den Namen eines Ketzers verschafft hat.

Irenäus.

§. 95.

Irenäus stellt ebenfalls als allgemeine Lehre der Christen vor, daß man glaube an Einen Gott den allmäch-

Vorstellung zu verlassen, und selbst die Einwendungen eines Gelehrten, dessen Urtheile sonst bey mir ein großes Gewicht haben (H. D. Keil in Flatt's Magazin St. 4. S. 45 ff.) scheinen mir nicht unauflöslich. Er sucht das Zeugniß des Athen. gegen die Persönlichkeit des Geistes, wo dieser mit dem Sonnenstrahl verglichen wird, durch die Bemerkung zu schwächen, daß hier nicht die Natur desselben, sondern die Art seiner Wirkung auf die Propheten beschrieben werde. Allein es scheint mir aus dem Zusammenhange einleuchtend zu seyn, daß der Verfasser erklären will, was man unter dem heiligen Geiste, woran die Christen glaubten, denken solle. Dann schließt er, weil Ath. dem Vater, Sohn und Geist andere Kräfte (vernünftige Wesen, Engel) zur Seite stellt (s. die Stelle Note 4); so müssen der Sohn und Geist auch für sich bestehende Wesen seyn. Sollte aber dieser Schluß nicht zu künstlich seyn? Sollte man nicht zu viel Bestimmtheit in die Ausdrücke des Kirchenvaters legen, wenn man den Ausdruck ἀλλαι δυναμεις so fest hält? Sollte Athen. nicht sagen können, daß die Christen, wie sie Gott, den Logos und Geist bekennen, auch andre vernünftige Wesen annähmen, wenn er auch Sohn und Geist nicht für Personen hielt? — Doch es ist hierbey nur von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit die Rede — da bey so wenigen und dunkeln Gewißheit schwerlich möglich ist — und dabey mag freilich vieles vom Gefühl eines Jeden abhängen.

mächtigen Vater — an Einen Jesum Christum den Sohn Gottes, der zu unserem Heile in Fleisch sich gekleidet hat, — und an den heiligen Geist, der durch die Propheten die Veranstaltungen Gottes verkündigt hat 1).

Von weitern Untersuchungen über das Verhältniß des Sohnes zum Vater will er, dem die künstlichen Theorien der Gnostiker einen Ekel gegen alle Speculationen eingeflößt hatten, nichts wissen, und verwirft alle Versuche, welche von andern gemacht worden waren, oder gemacht werden konnten, um den Ursprung des Sohnes zu erklären: "Gott ist ganz Verstand, ganz der Logos. Was er denkt das redet er, und was er redet, denkt er. Sein Gedanke ist der Logos, und der Verstand der alles umfaßt ist der Vater selbst. Wer also von einem Verstande Gottes spricht, und behauptet, daß dieser aus Gott hervorgegangen sey, der macht Gott zu einem zusammengesetzten Wesen, als wenn Gott etwas anders, und sein ursprünglicher Verstand etwas anders sey. Eben so sondern die, welche den Sohn für den dritten Ausfluß von Gott halten, ihn weit von Gott ab. Der Prophet sagt: Wer wird seine Geburt erzählen? Ihr aber wollt seine Zeugung errathen, und tragt das Ausstoßen eines menschlichen Wortes auf den Logos Gottes über, wodurch ihr zu erkennen gebt, daß ihr weder menschliche noch göttliche Dinge verstehet." — Wenn uns jemand fragt: Wie ist der Sohn von dem Vater hervorgebracht? so antworten wir: Das weis niemand. Da seine Zeugung unerklärlich ist, so wissen diejenigen selbst nicht, was sie wollen, welche das unerklärliche zu erklären sich unterfangen. — Ein Wort, das aus dem Verstand hervorgeht, kennt jedermann. Wie haben also diejenigen et-

1) Adv. haer. l. I. c. 10. p. 48.

etwas Großes entdeckt, welche allgemein bekannte Dinge auf den eingebohrnen Logos Gottes anwenden, und die unerklärliche Geburt desselben so bestimmt darstellen, als wenn sie selbst Hebammendienste dabey verrichtet hätten" 2)? In einer andern Stelle ähnlichen Inhalts verwirft er auch alle Erläuterung des Ursprungs des Sohns Gottes durch Vergleichung mit irdischen Dingen, namentlich das Wort Ausstossung (προβολη), weil dadurch Gott als zusammengesetzt und körperlich vorgestellt werde; eben so die Vergleichung mit dem Ausgehen eines Strahls von der Sonne, weil der Strahl von der Luft aufgenommen werde, hingegen bey einem Ausfluß aus Gott nichts früheres vorhanden sey, was ihn aufnehmen könne. Endlich verwirft er auch die Vergleichung mit einem menschlichen Worte 3).

Irenäus misbilligt also die Versuche derer, welche das Verhältniß des Sohns zum Vater durch aufgesuchte Analogien mit andern Dingen erklären wollen. Dies sagt er freylich gegen die Gnostiker; aber es ist sichtbar genug, daß dadurch auch die Vorstellungen vieler katholischer Lehrer, eines Justin, Theophilus und Anderer getadelt werden. So sehr es nun an Irenäus in gewissem Betrachte Lob verdient, daß er über ein unerklärliches Geheimniß einen bescheidnen Schleier gedeckt wissen, und an den überfeinen Speculationen über den Logos keinen Antheil nehmen wollte; so war doch eine bey dieser Denkungsart nicht wohl vermeidliche Folge, daß in den zahlreichen Stellen, wo er von dem Logos redet, eine große Unbestimmtheit der Begriffe herrscht.

Ire-

2) l. II. c. 28. p. 157 et 158.
3) l. II. c. 13. p. 129 seqq.

Irenäus schrieb dem Sohne Präexistenz vor der Geburt aus der Maria zu, wie mehrere Stellen ausser Zweifel setzen 4). Er nennt Jesum Christum wahren Gott und wahren Menschen 5), und verwirft mit Abscheu die Meinung der Ebioniten, welche Christum für einen bloßen Menschen ansahen 6). Allein hielt er den Logos und den heiligen Geist für besondere Substanzen oder nur für Kräfte oder Eigenschaften des Vaters?

Allerdings lassen sich Stellen finden, wo der Logos und der heilige Geist als identisch mit dem Vater vorgestellt werden. Hierher gehören ausser dem schon angeführten Ausspruche, daß der Logos der Gedanke des Vaters, und daß der Verstand, der alles umfaßt, der Vater selbst sey, noch mehrere andere Erklärungen. "Es ist ein Gott, der Weltschöpfer, welcher alles durch sich selbst, d. heißt, durch seinen Logos und seine Weisheit hervorgebracht hat 7)." Wenn ferner Irenäus sagt, daß der Vater das Unsichtbare des Sohnes und der Sohn das Sichtbare des Vaters sey 8); so kann man dadurch leicht auf den Gedanken geführt werden, daß er nur Eine Person angenommen habe, welche in sofern sie unsichtbar ist, Vater, und, in sofern sie sich sichtbar macht, Sohn genennt werde, und dieser Gedanke wird dadurch unterstützt, daß Irenäus sich sogar Patropassianischen Ideen zu nähern scheint 9).

Dem-

4) Adv. haer. l. IV. c. 6. p. 233. l. III. c. 18. § 1.

5) Ibid. l. IV. c. 6.

6) l. I. c. 26. l. IV. c. 33. l. V. c. 1.

7) l. II c. 30 § 9.

8) l. IV c. 6. § 6.

9) Quoniam ipsum Verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum per multa ostendimus. — Quomodo igitur

Dennoch, wenn man auf die ganze Denkungsart des Irenäus achtet, und seine öfteren deutlichen Erklärungen vergleicht; so läßt sich nicht wohl zweifeln, daß er den Sohn von dem Vater unterschieden, und als ein eignes Subject betrachtet habe. "Weder der Herr noch der heilige Geist würden jemand Gott oder Herrn genannt haben, als Gott den Vater, welcher alles beherrscht, und seinen Sohn, welcher vom Vater die Herrschaft über die Welt empfangen hat. Die Stelle Ps. 110, 1. zeigt, daß der Vater mit dem Sohne geredet und ihm die Herrschaft über die Welt gegeben hat. — Eben so bedeutet die Stelle 1 Buch Mos. 19, 24., daß der Sohn von dem Vater die Gewalt bekommen hat, die Sodomiten zu bestrafen. Auch in der Stelle Ps. 45, 7 ff. bezeichnet der Geist beide mit dem Namen Gott, den Vater, welcher salbet und den Sohn, welcher gesalbet wird" 10). Noch deutlicher erhellt der Unterschied, welchen Irenäus zwischen dem Vater und dem Sohne annimmt, daraus, daß er nach dem Vorgange des Justin und des Theophilus den Vater als schlechterdings unsichtbar vorstellt, und alle Gotteserscheinungen in dem A. T. blos dem Sohne zueignet 11).

Mit

ignorantiae et labis emissio (das Kreutz wenn es von einem unwissenden und unvollkommenen Weltschöpfer herrührte) eum qui contineat universorum agnitionem, et sit verus et perfectus, portare potuit? Aut quomodo ea, quae absconsa est a Patre et multum separata conditio, portavit eius Verbum? Si autem ab *A*ngelis haec facta est — cum dixerit Dominus: Quoniam ego in Patre et Pater in me est; quomodo Patrem et Filium simul fabricatio *A*ngelorum portare potuit? l. V c. 18 § 1.

10) l. III c. 6. § 1.

11) l. IV. c. 20 § 11. et c. 10 § 1.

Mit diesen Erklärungen lassen sich vielleicht die zuerst angeführten Stellen, worin Irenäus dem Sohne eignes Daseyn abzusprechen scheint, vereinigen, wenn man annimmt, daß er, der ohnehin sich bestimmt auszudrücken nicht gewohnt war, durch sie den Gnostischen Meinungen, als wenn der Verstand Gottes ein besondrer Aeon sey, und als ob die Schöpfung durch niedrige und unvollkommene Engel vollbracht worden, und also nicht ein Werk des höchsten Gottes selbst sey, habe verwerfen wollen, und daß er den Sohn das Sichtbare des Vaters nenne, weil derselbe den unsichtbaren Vater den Menschen bekannt machte.

Zugleich ist es sicher, daß Irenäus, so hoch er die Würde des Sohnes beschreibt, doch an völlige Gleichheit desselben mit dem Vater nicht dachte. Zwar nennt er den Sohn öfters Gott 12), schreibt ihm auch Ewigkeit zu, und sagt, daß er allezeit mit dem Vater existirt habe 13). Allein er stellt doch den Sohn als einen Diener des Vaters vor 14), und erklärt den Vater für den allein höchsten Gott, und den Sohn für geringer als ihn 15). Eben die-

12) l. III c. 6. § 1. l. III c. 19 § 2.

13) l. II c. 25 § 3. l. II c. 30 § 9. *Semper coexistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem et Angelis et Archangelis etc.* Andre Lehrer wie Justin Tatian Theopilus redeten zwar auch von einer Ewigkeit des Logos, allein sie bezogen dieselbe blos auf den λογος ενδιαθετος, oder die Vernunftkraft Gottes, nicht aber auf den Logos als Person. Dieses kann aber von Irenäus nicht gelten, weil er alle solche Unterscheidungen verwarf.

14) l. IV c. 7 § 4 al.

15) l. II c. 28 § 8.

dieses läßt sich auch aus seiner schon angeführten Vorstellung von den Gotteserscheinungen im A. T. erkennen. Die Art, wie der Sohn seinen Ursprung vom Vater habe, läßt Irenäus unbestimmt, und hält es für Vermessenheit, darüber Etwas bestimmen zu wollen 16).

Daß Irenäus den heiligen Geist für einerley mit dem Logos gehalten habe, hat man daraus geschlossen, weil er auch diesen einen Geist nennt 17), allein er konnte dem Logos geistige Natur zuschreiben, und doch ein besonders bestehendes Subject, welches er bald Geist bald Weisheit nennt, annehmen. Und daß er wirklich das letzte gethan habe, ist aus mehreren Stellen sichtbar, wo er den Sohn und den Geist nicht nur neben einander setzt, sondern sie auch als zwey Diener Gottes und Werkzeuge bey der Schöpfung der Welt beschreibt 18). Ueber die Natur des heiligen Geistes und die Art seines Ursprunges erklärt er sich nicht weiter, nur läßt sich aus einer seiner Aeusserungen 19) vermuthen, daß er eine Stufenfolge zwischen dem Vater, Sohne und Geiste angenommen habe.

16) Ibid. § 5. 17) l. V c. 1 § 2.

18) Nec indigebat Deus ad faciendum, quae ipse apud se praedefinierat fieri, qnasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere fecit l. IV c. 20. § 1. Homo - per manus eius (Dei) plasmatus est, hoc est, per filium et spiritum, quibus et dixit: faciamus hominem l. IV prooem. § 4. cf. l. IV c. 7 § 4.

19) Hanc esse adordinationem et dispositionem eorum, qui salvantur, dicunt Presbyteri Apostolorum discipuli, et

§. 96.

Clemens von Alexandrien.

In seinen Schriften wird sehr häufig von dem Logos geredet, und man sollte daher, besonders da der Verfasser mit der damaligen Philosophie vertraut war, sehr bestimmte Erklärungen darüber erwarten. Allein die meisten Stellen, wo Clemens vom Logos handelt, sind blose Declamationen, aus denen sich, wenn man sie näher untersucht, keine genauen Begriffe ableiten lassen. Wer blos darauf ausgeht, irgend ein System durch übereinstimmende Zeugnisse des Alterthums zu bestätigen, findet bey Clemens eine leichte Arbeit. Der Arianer, Sabellianer und Athanasianer kann einzelne Stellen für sich anführen. Wenn es hingegen darauf ankommt, die eigentlichen Vorstellungen Clemens blos historisch festzusetzen, so ist dieses Geschäfft viel schwieriger.

Auch Clemens hält fest an dem Glauben der Christen an Vater, Sohn und Geist. "Es ist, sagt er, Ein Vater aller Dinge, Ein Logos aller Dinge, und Ein heiliger Geist, welcher auch allenthalben ist" 1). Begierig, allezeit Aehnlichkeit zwischen der griechischen Philosophie und der christlichen Lehre aufzuhaschen, zieht er auch hierher eine Stelle des Plato, welche aber ihrer Aechtheit nach zweifelhaft und ihrem Inhalt nach höchst dunkel ist: „Um den König des Weltalls sind alle Dinge, und um sei-

per huiusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem l. IV. c. 36 § 2.

1) Paedag. l. I. c. 6. p. 123.

seinetwillen sind alle Dinge. Er ist der Urheber alles Guten. Aber um das zweyte ist das zweyte, und um das dritte das dritte" 2). „Dieses, setzt Clemens hinzu, verstehe ich nicht anders, als daß dadurch die heilige Trias angezeigt werde. Das dritte ist der heilige Geist, das zweyte aber der Sohn, durch welchen nach dem Willen des Vaters alles gemacht ist" 3).

Ueber die Würde des Sohnes erklärt er sich sehr nachdrücklich: „Glaube dem wahren Gott, der gelitten hat und angebetet wird. Glaubet alle dem, der unter allen Menschen allein Gott ist", 4).

Wie dachte Clemens nun über das Verhältniß des Sohns zum Vater? Auf den ersten Anblick muß man bey einigen Stellen glauben, er habe den Logos blos für eine Kraft oder Eigenschaft des Vaters gehalten.

"Der Logos des Vaters der ganzen Welt ist nicht ein ausgesprochenes Wort (λογος προφορικος), sondern die sichtbarste Weisheit und Güte Gottes, und seine alles vermögende und wahrhaft göttliche Macht, — sein alles beherrschender Wille 5). "Unwissenheit findet bey Gott nicht statt, der vor Gründung der Welt Rathgeber des Vaters war. Denn er war die Weisheit, über welche der Allbeherrscher schon im Anfang sich freute (Sprüchw. 8, 30.). Denn der Sohn ist eine Kraft Gottes, als der über alle Ge-

2) Plat. ep. 2. ad Dionys, Opp. ed. Bip. t. XI. p. 69.
3) Strom. l. V p. 710
4) Cohort. ad graec. p. 82.
5) Strom. l. V. p. 646-47.

Geschöpfe erhabene (προ παντων γενομενων αρχικωτατος) Logos des Vaters und seine Weisheit" 6).

So scheinbar inzwischen durch diese und ähnliche Stellen es sich machen läßt, daß Clemens den Logos für eine blose Eigenschaft oder Kraft des Vaters gehalten habe; so muß doch diese Meinung aufgegeben werden, wenn man andere Stellen dagegen hält, und aus ihnen die ganze Vorstellungsreihe des Clemens übersieht: "Auf Erden sind Menschen die vortrefflichsten Wesen. Im Himmel hingegen die Engel, welche schon eine höhere und reinere Seligkeit genießen. Hingegen die vollkommenste, heiligste, erhabenste, regierendeste und königlichste Natur ist die des Sohnes, welche dem allgemeinen Weltmonarchen am nächsten kommt (τω μονω παντοκρατορι προσεχεστατη). Sie ist von der vorzüglichsten Art, regiert alles nach dem Willen des Vaters, ordnet alles auf das beste durch ihre unermüdete und unerschöpflich thätige Macht, wodurch sie auch die verborgensten Gedanken einsieht und auf sie wirkt. Der Sohn Gottes läßt nie von seiner Aufsicht ab. Er ist nicht getheilt, nicht abgeschnitten, er wandert nicht von einem Ort zum andern. Er ist allenthalben ganz, nirgends eingeschlossen, ganz Auge, alles sehend, alles hörend, alles wissend, durch seine Kraft alle Kräfte prüfend. Ihm, welcher für den väterlichen Logos erklärt ist, ist das ganze Heer der Engel und der Götter unterworfen nach der göttlichen Oekonomie durch den, welcher ihm alles unterworfen hat" 7). Hier wird offenbar der Logos als ein besonderes Wesen, dessen Natur über Engel

6) Strom. l. VII. p. 832.
7) Strom. l. VII. p. 831.

gel und Menschen weit erhaben ist, und alles regiert, welches dem Vater nahe kommt, und also nicht einerley mit ihm ist, vorgestellt. Eben in diesem Sinne sagt Clemens: "Der göttliche Logos, der offenbar wahrer Gott, und dem Beherrscher aller Dinge gleich gemacht worden ist (ἐξισωθεὶς)" 8). Noch verdient eine andere Stelle verglichen zu werden: "Das Bild Gottes ist sein Logos, der ächte Sohn des Verstandes (νου), der göttliche Logos, Licht, als ursprünglicher Abdruck des Lichts. Das Bild des Logos aber ist der Mensch" 9). Der Sohn ist also, wenn ich so sagen darf, die erste und vollkommene Copie des Vaters, und der Mensch ist eine wiewohl unvollkommnere Copie des Logos.

Die Art, wie der Logos seine Subsistenz erhalten habe, läßt Clemens nicht unbemerkt: "Plato im Phädrus nennt die Wahrheit eine Idee, eine Idee ist eine Vorstellung Gottes, welche die Barbaren den Logos Gottes genennt haben. — Der Logos gieng nun aus Gott hervor, und wurde Urheber der Weltschöpfung; hernach zeugte er sich selbst, indem der Logos Fleisch wurde, damit er sichtbar würde 10). "Eins ist ungezeugt nämlich Gott der Weltbeherrscher. Eins ist zuerst gezeugt, wodurch alles gemacht ist, und ohne das nichts gemacht ist. Es ist nur Ein wahrer Gott, welcher den Anfang aller Dinge gemacht

8) Cohort. ad graec. p. 86.

9) ib. p. 78. Merkwürdig ist es übrigens, daß Clemens gerade wie der Gnostiker Valentinus den Logos aus dem νους oder Verstand Gottes entspringen läßt.

10) Strom. l. V. p. 654.

macht hat, sagt Petrus 11), und versteht darunter (unter dem Anfang) den erstgebohrnen Sohn. — Dieser wird von allen Propheten die Weisheit genannt, und ist der Lehrer aller erschaffenen Dinge, und der Rathgeber Gottes, der alles vorher beschloß" 12). An einem andern Ort nennt Clemens den Logos die zuerst geschaffene Weisheit 13).

Clemens betrachtet also den Sohn oder Logos (beide Ausdrücke sind ihm gleichbedeutend) als den Verstand Gottes, der von Ewigkeit in Gott war, der aber vor der Schöpfung aus Gott hervorgieng, und nun als eine höchst vortreffliche dem Vater ähnliche Natur besonders existirte, nach dem Willen des Vaters die Welt ordnete und sie regiert. Er ist die Weisheit des Vaters, weil dieser alles durch ihn anordnet. Er ist die Kraft des Vaters, weil dieser alles durch ihn ausrichtet. So wie Clemens hierin großentheils mit den Vorstellungen älterer Apologeten eines Justin Theophilus übereinstimmt; so entfernt er sich doch beträchtlich in mehreren Stücken von ihnen. Er verwirft die Erklärung des Ausgangs des Sohnes vom Vanach der Analogie eines ausgesprochenen Worts (λογος προφορικος) deren sich jene bedienen. Jene setzten auch den Unterschied zwischen Vater und Sohn darin, daß der erste uneingeschränkt (αχωρητος) und allenthalben, der letzte eingeschränkt (χωρητος) und an einem Ort sey. Hingegen Clemens erhöhte die Würde des Sohns dadurch, daß er ihn als allgegenwärtig, durch keinen Ort eingeschlossen

11) In seinem Κηρυγμα, das Clemens öfters anführt.

12) Strom. l. VI. p. 769.

13) l. V. p. 699.

sen und unendlich vorstellt 14). Indem er ihm alle Eigenschaften des Vaters beylegt, nähert er sich dem nachmaligen Nicänischen Lehrbegriff, ist aber von diesem darin verschieden, daß er den Logos nicht als ewig (nämlich in so fern er als eine besondere Person betrachtet wird) beschreibt, und dann darin, daß er den Sohn nicht als gleich mit dem Vater, sondern als ihm nahe kommend, oder ihm gleich gemacht ansieht, und die Würde und Natur des Sohnes von dem Willen des Vaters ableitet.

Welche Vorstellung Clemens von dem heiligeu Geiste gehabt habe, läßt sich nicht mit Gewißheit bestimmen. Was der heilige Geist sey, wollte er in den Büchern von der Weißagung und der Seele lehren, die aber verloren gegangen sind. Er errinnert nur, daß man sich die Ausgießung des Geistes nicht so vorstellen dürfe, als wenn Stücke von der Gottheit ausgetheilt würden 15). Außerdem finden sich bey ihm keine nähere Bestimmungen über die Natur des heil. Geistes.

Photius berichtet, daß Clemens in einem nun verlornen Werk (ὑποτυπωσεις) viele abscheuliche Lehren vorgetragen habe. Er habe darin den Sohn unter die Geschöpfe gerechnet, einen doppelten Logos erdichtet, von denen der geringere den Menschen erschienen sey, ja nicht einmal dieser. Auch der Sohn, sagt er, wird Logos genannt, und ihm also einerley Namen mit dem väterlichen Logos beygelegt; aber nicht dieser ist Fleisch geworden, noch auch der väterliche Logos, sondern eine Kraft Gottes, wie

14) l. IV p. 635.

15) *Strom.* l. VI. p. 699.

wie ein Ausfluß seines Logos, ist ein verständiges Wesen, und dringt in die Herzen der Menschen 16). — Spuren dieser Sätze sind leicht auch in den noch übrigen Schriften des Verfassers aufzusuchen. Die Meinung von einem doppelten Logos, welche ihm Photius als Ketzerey vorwirft, beruht darauf, daß er den Verstand Gottes, welchen er Logos nennt, von dem Logos, dem er eine besondere Persönlichkeit zuschreibt, unterscheidet.

§. 97.

Tertullian und Praxeas.

In der abendländischen Kirche entstand eine Streitigkeit zwischen Tertullian und Praxeas. Praxeas, dessen Geschichte so dunkel ist, und dessen Lehre, ja sogar dessen Existenz wir blos aus Tertullian seinem heftigen Gegner kennen, kam gegen das Ende des zweyten Jahrhunderts aus Asien nach Rom, und scheint da in einem nicht gerichen Ansehen gestanden zu haben. Er bestritt die Montanisten, und brachte den römischen Bischoff von der Zuneigung ab, die er für diese gehegt hatte, und eben hierdurch wurde Tertullian gegen ihn zu der Bitterkeit gereitzt, welche in seiner ganzen Widerlegungsschrift so sichtbar ist.

Praxeas glaubt, sagt Tertullian, die reine Wahrheit zu besitzen, indem er den Glauben an Einen Gott so behauptet, daß einer und derselbe der Vater, der Sohn und

16) Photii Biblioth. Cod. CIX. p. 285. ed. Rothomag.

und der heilige Geist sey 1). Wenn wir ihm glauben, so lehrte Praxeas, daß der einzige und höchste Gott Mensch geworden und gekreuzigt worden sey 2). Man hat längst bemerkt, daß der Geist des ungestümen Polemikers, die Meinung seines Gegners entweder falsch aufgefaßt, oder absichtlich in das ungünstigste Licht gesetzt, und ihm Folgerungen beygelegt habe, die Praxeas selbst zuzugeben weit entfernt war. Man stellt deswegen den Lehrbegriff des Praxeas auf folgende Art vor: Er habe den Logos und den heiligen Geist für zwey Kräfte und Wirkungsarten des einzigen Gottes gehalten, und den Menschen Jesus deswegen für den Sohn Gottes angesehen, weil die göttliche Kraft der Logos ihn bildete, mit ihm sich verband, und durch ihn wirkte 3).

Woher entsprang diese Lehre des Praxeas? Man könnte daran denken, daß Praxeas, der aus Asien nach Rom kam, seine Lehre von den Palästinensischen Christen, welche wir unter dem Namen der Ebioniten kennen, angenommen habe, und Tertullian erklärt sie selbst für eine jüdische Meinung 4). Allein es ist doch kaum glaub-

1) *Adv. Prax.* c. 2.

2) ib. c. 1. Patrem crucifixit. Praxeas verdiente diesen Vorwurf desto weniger, da er ausdrücklich erklärte, der Herr sey nicht nach seiner göttlichen sondern nach der menschlichen Substanz gestorben c. 29.

3) Ausführlichere Untersuchungen über die Meinung des Praxeas in Moshem. commentar. de rebus christianorum ante Constantinum p. 425. seqq.
Semlers historische Einleitung vor Baumgartens Untersuchung theol. Streitigkeiten 1 Th. S. 226. ff.
Walch Geschichte der Ketzereyen 1 Th. S. 587. ff.

4) *Adv. Prax.* c. 31.

glaublich, daß Praxeas, welcher die gewissermaßen judaisirenden Montanisten so eifrig bestritt, seine Lehrsätze selbst von Judenchristen sollte angenommen haben. So viel erscheint auch aus Tertullians Widerlegung, daß Praxeas kein Bedenken getragen habe, Jesum Christum Gott zu nennen, und ihm die Anbethung zuzuerkennen; denn sonst würde die Beschuldigung, ein Patropassianer zu seyn, gar keinen Schein gehabt haben. Hierdurch unterschied er sich aber beträchtlich von der Meinung der Ebioniten, die Jesum zwar für den Messias, aber für einen blosen Menschen hielten. — Vielmehr läßt sich folgender Ursprung der Vorstellungen des Praxeas leichter denken. Die Philosophie über das Verhältniß des Logos zum Vater wobey man die Emanationstheorie und die Aehnlichkeit eines menschlichen ausgesprochenen Worts zu Hülfe nahm, war nicht die einzige unter den damaligen Christen, obgleich die mehrsten Schriftsteller, deren Werke uns übrig geblieben sind, z. B. Justin, Theophilus u a. ihr anhiengen. Vielmehr waren andre Christen, anstatt daß jene auf die Verschiedenheit zwischen dem Logos und dem Vater sahen, desto aufmerksamer auf die Lehre von der Einheit Gottes. Sie fürchteten diese zu verletzen, wenn sie den Sohn für etwas mehr als für eine Kraft und Wirkungsart des Vaters hielten. Schon Justin fand diese Meinung unter den Christen: "Einige glauben, der Sohn sey eine von dem Vater ausgehende Kraft, die gleich dem Strahl aus der Sonne ausfließe, und dann zurückkehre" 5). Wahrscheinlich war diese Meinung in Kleinasien, wo Justin sich viel aufgehalten hat, gewöhnlich, und von hier brachte sie Praxeas nach Rom, der

5) Dial. cum Tryph. p. 221.

der also nicht für den ersten Erfinder derselben angesehen werden kann. Praxeas gieng bey seiner Behauptung von der Monarchie oder Alleinherrschaft Gottes aus, und wollte deswegen den Logos nicht für eine Person halten, weil es ein Widerspruch sey, daß der Vater Alleinherrscher seyn, und doch seine Herrschaft mit einem andern Wesen theilen sollte.

Dem Praxeas setzte sich Tertullian entgegen, der, schon ehe dieser Streit ausbrach, der Emanationstheorie über den Ursprung des Logos zugethan war. Denn schon in seiner Schutzschrift, welche vor seinem Uebergange zum Montanismus geschrieben ist, äussert er dieselben Ideen. Das Wort oder die Weisheit beschreibt er als eine Substanz, welche von Gott durch Ausstoßen gezeugt sey, und daher Sohn Gottes und Gott wegen Einheit der Substanz heisse. Er vergleicht diese Zeugung mit dem Ausgehen eines Strahls von der Sonne, und dem Anzünden eines Lichtes von dem andern 6). Allein durch den Streit mit Praxeas bekam er Gelegenheit, seine Ideen näher zu entwickeln, und er hatte gegen diesen zwey Sätze auszuführen, nämlich er mußte 1) zeigen, daß die Ausdrücke: Vater, Sohn und Geist drey Personen oder für sich bestehende Subjecte bedeuten. 2) Er mußte erklären, wie mit diesem Satz die Lehre von der Einheit Gottes und der Monarchie des Vaters könne vereinigt werden. Welchen Weg er betritt, um dies alles zu leisten, wollen wir jetzt bemerken.

I. Ter-

6) *Apolog.* c. 21.

I. Tertullian macht aufmerksam auf den doppelten Sinn des griechischen Wortes Logos, das so wohl Vernunft als Wort bedeutet, und dessen völliger Sinn durch kein lateinisches Wort erschöpft wird. Beide Bedeutungen des Ausdrucks Logos wendet er auf den Sohn Gottes an. "Im Anfange war nichts ausser Gott; Gott hatte aber bey sich und in sich seine Vernunft 7). Diese Vernunft heist auch die Weisheit. Sie wurde gebildet, als Gott über die Welt und ihre Einrichtung nachdachte oder den Plan zu ihr entwarf 8)." Als aber Gott sprach: Es werde Licht! da nahm das Wort seine eigne Gestalt und Form an, und dies war die vollkommene Geburt des Sohnes, indem er aus Gott hervorgieng. Er war erst geschaffen zum Denken unter dem Namen der Sophia, wie es heißt: Gott hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege. Hernach wurde er gezeugt zum Wirken, wie gesagt wird: Als er die Himmel bereitete war ich bey ihm. Von da an machte er ihn sich gleich, da er durch das Ausgehen sein Sohn geworden war 9)."

Ganz deutlich liegt hier die ganze Vorstellung Tertullians am Tage. Gott dachte bey sich, entwarf den Plan der Welt durch seinen in ihm befindlichen Verstand (den λογος ενδιαθετος). Bey der Weltschöpfung sprach Gott: Es werde Licht! und nun gieng der Logos aus ihm hervor (λογος προφορικος), und fieng an besonders zu existiren. Natürlich mußte sich aber hier der Einwurf

7) *Adv.* Prax. c. 5.

8) Ibid. c. 6. 7.

9) Adv. Prax. c. 7.

wurf darbieten: Ein Wort ist ein vorübergehender Schall, wie kann man also das Wort, welches Gott bey der Weltschöpfung aussprach, als ein besonders existirendes und fortdaurendes Wesen betrachten? Diesen Einwurf sucht Tertullian durch die Bemerkung zu heben, daß von Gott nichts leeres kommen könne, daß das, was von einer solchen Substanz ausgehe, ebenfalls etwas substantielles seyn müsse 10).

Die Beweise gegen die Meinung des Praxeas und für die seinige nimmt er aus dem A. T. Er beruft sich vorzüglich auf Sprüchw. 8. Ps. 45. Gen. 1. 26. u. a. Hernach stützt er sich darauf, daß Gott für unsichtbar erklärt wird, und daß doch im A. T. so viele Erscheinungen Gottes erzählt werden. Dies läßt sich, wie er glaubt, nicht anders vereinigen, als wenn man zwey Personen annimmt, nämlich den Vater, welcher unsichtbar bleibt, und den Sohn, welcher erschienen ist. Endlich führt er noch die Stellen an, wo der Vater als im Himmel, der Sohn aber als auf Erden befindlich vorgestellt wird.

Von dem heiligen Geiste geschieht bey Tertullian häufige Erwähnung, und er wird deutlich für eine Person erklärt. "Ihm wird die dritte Stufe angewiesen, und sein Daseyn von dem Vater und dem Sohn abgeleitet 11). Der Unterschied des Vaters, Sohnes und Geistes wird mit mehreren Gründen, besonders aus der Taufe bewiesen, wo die dreymalige Untertauchung drey Personen anzeige 12). "Wir

10) l. c. 11) Adv. Prax. c. 4.
12) c. 26.

"Wir, als Schüler nicht der Menschen, sondern des Paraklet bekennen zwey, den Vater und den Sohn und "jetzt den heiligen Geist, nach der Oekonomie, durch welche eine Mehrheit entsteht (quæ numerum facit)" 13). Diese Lehre von dem Sohne und Geiste wird als der wesentliche und hauptsächlichste Unterschied der Christen von den Juden vorgestellt 14). — Tertullian behauptet also die Persönlichkeit des heiligen Geistes stärker und nachdrücklicher, als irgend ein Lehrer vor ihm gethan hatte. Daß er vorher den heil. Geist für eine bloße Kraft Gottes gehalten, und erst seit seinem Uebergange zum Montanismus die Vorstellung von der Persönlichkeit desselben angenommen habe, beruht auf keinem sichern Grunde 15).

II. Tertullian hatte gegen den Praxeas den Satz aufgestellt, daß der Vater ein Andrer, der Sohn ein Andrer, und der Geist ein Andrer sey 15b), und er fühlte selbst, daß diese Vorstellung vielen Unerfahrnen anstößig vorkommen, und als ein Widerspruch gegen die Glaubensregel

13) c. 13. 14) ib. c. 31.

15) Man hat es daraus geschlossen, weil Tertullian die Zeugung des Sohnes in einem Buche, das vor dem Uebergange zum Montanismus geschrieben ist, so beschreibt: de spiritu spiritus et de Deo Deus Apol. c. 21, und also den Namen Geist sowohl dem Vater als dem Sohne beyleget. Allein Tertull. konnte den Vater sowohl als den Sohn geistige Wesen nennen, ohne dadurch das Daseyn eines dritten Wesens, welches den Namen heiliger Geist führt, aufzuheben, und selbst in dem Buche gegen den Praxeas, also zu einer Zeit, wo er gewiß an der Persönlichkeit des heiligen Geistes nicht zweifelte, bedient er sich ganz ähnlicher Ausdrücke c. 8 et 27.

15b) ib. c. 9.

regel angesehen werden könnte, welche so bestimmt Einen Gott und Weltbeherrscher behauptete 16). Wie versuchte er diesen Widerspruch zu lösen, und die drey Personen mit der Einheit und Monarchie Gottes zu vereinigen?

Allerdings, räumt Tertullian ein, wenn ich den Sohn von dem Vater absonderte, wenn ich den Sohn als unabhängig von dem Vater oder gar als feindselig gegen den Vater vorstellte; so würde ich die Einheit oder Alleinherrschaft Gottes verletzen. Da ich hingegen den Sohn nirgends anders als aus der Substanz des Vaters herleite, da ich annehme, daß der Sohn alle Gewalt von dem Vater erhalten habe, und nichts ohne seinen Willen thue; so kann dadurch die Alleinherrschaft Gottes nicht aufgehoben werden. Eben dieses gilt auch vom heiligen Geiste, welcher vom Vater durch den Sohn herrührt, und die dritte Stufe einnimmt 17). — Die Einheit Gottes beruht hiernach darauf, daß nur Eine höchste Grundursache ist, der Vater, von welchem der Sohn und der heilige Geist ihr Daseyn und ihre Herrschaft haben, und diese letzte blos nach dem Willen des Vaters verwalten.

Nach diesen Untersuchungen wird sich nun die Meinung Tertullians über das Verhältniß des Vaters und Sohnes näher bestimmen lassen. Der Sohn ist ihm nichts anders als ein Ausfluß aus Gott, und er trägt kein Bedenken, von dessen Entstehung das dem Emanationssystem eigne Wort προβολη zu gebrauchen, ob er gleich gesteht, daß der Gnostiker Valentin dasselbe ebenfalls

16) c. 3. 17) c. 4. cf. c. 3.

falls gebraucht habe 18). Dieser Ausfluß ist vor der Weltschöpfung aus Gottes Wesen hervorgegangen, indem Gott sprach: Es werde Licht; und hat damals sein eigenes Bestehen erhalten. Auf diese Art ist der Sohn gezeugt oder geschaffen (beide Ausdrücke werden für gleichbedeutend genommen 19), von dem Vater. Dabey ist es keinem Zweifel unterworfen, daß Tertullian den Sohn für geringer hält, als den Vater. Denn nach ihm ist Gott nicht allezeit Vater gewesen, und der Sohn hat einen Anfang des Daseyns gehabt 20). Der Vater ist die ganze Substanz, der Sohn ist ein Stück des Ganzen und von demselben abgeleitet (derivatio & portio totius), wie er selbst bekennt: Der Vater ist größer als ich 21). Man darf Christum wohl Gott nennen, wenn von ihm allein geredet wird, wie auch Paulus (Röm. 9, 5.) gethan hat 22), hingegen wenn zugleich von dem Vater geredet wird, muß der Vater Gott, und Christus der Herr genant werden 23). Der Sohn ist also zwar von dem Vater entsprungen, wie der Baum von der Wurzel, der Fluß aus der Quelle, der Strahl aus der Sonne 24), allein nicht ihm gleich, sondern dem Vater untergeordnet.

Eben dieses gilt auch von dem heiligen Geiste. Dieser ist der dritte der Ordnung nach, und sein Daseyn muß

18) c. 8. 19) Contra Hermog. c. 18.

20) ibid. c. 3.

21) Contra Prax. c. 9.

22) Dieses ist das älteste Beyspiel, wo diese Stelle auf den Sohn bezogen wird. Die alten Lehrer beziehen sonst die Doxologie auf den Vater. Nur Hippolitus (Opp. t. II. p. 10 ed. Fabricii) folgt dem Tertullian.

23) ib. c. 9. 24) ib. c. 8.

muß von dem Vater durch den Sohn abgeleitet werden. Er ist von dem Vater und dem Sohne, wie die Frucht, welche auf dem Stamme wächst, das dritte von der Wurzel ist, oder wie ein aus dem Fluße abgeleiteter Canal das dritte von der Quelle ist 25). Der heilige Geist hat also auf dieselbe Art (durch eine Emanation) seinen Ursprung von dem Sohne, wie dieser von dem Vater. In ihm ist dieselbe Substanz, die in dem Vater und Sohne ist, so daß jedoch einer aus dem andern entsprungen ist 26). Der heilige Geist ist daher dem Sohne, wie dieser dem Vater untergeordnet Die Dreyheit (trinitas), sagt Tertullian, läuft durch ihre genau verbundenen und zusammenhängenden Stufen herab 27).

Nach diesen deutlichen Aeußerungen kann Tertullian an keine eigentliche Zahleinheit der Trias gedacht haben. Wenn er den Sohn eins mit dem Vater nennt, so bezieht er dieses auf die Aehnlichkeit, Verbindung und auf die Liebe des Vaters gegen den Sohn und den Gehorsam des letzten gegen den Vater 28). Allein er redet doch auch von Einheit der Substanz 29)? Allerdings ist in dem Vater, Sohne und Geiste Eine Substanz, denn die letzten zwey sind aus der Substanz des ersten ausgegangen, und haben also mit ihm einerley Substanz, sie sind, um dem Tertullian einen gröbern Ausdruck abzuborgen, Theile oder Sprößlinge der durch Ausdehnung erweiterten

 gött-

25) l. c.

26) Ita connexus Patris in Filio, et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes alterum ex altero c. 25. cf. c. 13.

27) c. 8. 28) c. 22.

29) Qui tres unum sunt, non unus - ad substantiae unitatem non ad numeri singularitatem. c. 25.

göttlichen Substanz 30). Dieses setzen auch die schon vorhin angeführten Vergleichungen der Trias mit einer Wurzel, einem Stamm und dessen Frucht, oder mit einer Quelle, einem Fluße und Canal ausser Zweifel.

Nach diesen Untersuchungen kann nunmehr die Hauptstelle des Tertullians über das Verhältniß zwischen Vater, Sohn und Geist eingerückt werden, ohne daß sie noch einer weitern Erläuterung bedarf. "Der verworfne Praxeas glaubt die lautere Wahrheit zu besitzen, wenn er den einigen Gott auf keine andre Art glauben will, als wenn er einen und denselben Vater, Sohn und heiligen Geist nennt. Eben als wenn nicht auch so Einer alles wäre, wenn aus Einem alles durch die Einheit der Substanz herrührt, und man doch dabey das Geheimniß der Oekonomie beybehält, welche die Einheit in eine Dreyheit vertheilt, und drey setzet, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Es sind drey nicht nach der Beschaffenheit, sondern nach dem Grade, nicht nach der Substanz, sondern nach der Form, nicht nach der Macht, sondern nach der Gestalt. Es ist nur Eine Substanz, Beschaffenheit und Macht, weil Ein Gott ist, von welchem diese Stufen, Formen und Gestalten unter dem Namen Vater, Sohn und heiliger Geist abgeleitet werden 31)."

Man

30) Apolog. c. 21.

31) Perversitas illa (Praxeae) existimat, meram veritatem possidere, dum unicum Deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum sanctum dicat; quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur oeconomiae sacramentum, quae

Man wird leicht aus dem schon vorhin ausgeführten ersehen, daß diese Stelle der rechtglaubigen Lehre der folgenden Zeit viel ähnlicher klingt, als sie ihrem Sinne nach wirklich ist, wenn man nicht an den blosen Worten hängen bleibt.

Im Ganzen ist der Lehrbegriff des Tertullians von den Vorstellungen früherer Lehrer eines Justin und Theophilus nicht verschieden. Es liegt bey ihm eben die Emanationstheorie zum Grunde, nur malt er diese weit genauer und deutlicher nach seiner Art, d. h. mit den grellsten Farben aus. Auch hat er die lateinische Kirchensprache mit neuen Kunstwörtern über dieses Dogma, wie trinitas, substantia, persona, bereichert, welche beständig im Gebrauche geblieben sind.

§. 98.

Theodotus und Artemon.

Theodotus und Artemon, deren Geschichte mit vieler Dunkelheit umhüllt ist, lebten um das Ende des zweyten Jahrhunderts und wahrscheinlich beide zu Rom. Beide lehrten, Jesus Christus sey ein bloser Mensch gewesen, welcher aber aus der Jungfrau Maria gebohren sey,

unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens Patrem, Filium et Spiritum sanctum. Tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie. Unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti deputantur. Advers. Prax. c. 2.

sey, und an Tugend alle Propheten übertreffen habe 1). Obgleich ihre Meinung mit der des Praxeas darin übereinkommt, daß beide die Persönlichkeit des Logos aufheben; so unterschied sie sich doch dadurch, daß die Theodotianer und Artemoniten Christum nicht für Gott, sondern nur für einen Menschen erkannten; dahingegen Praxeas keinen Anstand genommen haben muß, Jesum Gott zu nennen, und ihm göttliche Prädicate beyzulegen, indem er nämlich diese auf die göttliche Kraft bezog, welche sich mit Jesu verbunden habe. So wie man also den Praxeas, und andre sogenannte Patropassianer beschuldigte, daß sie Christum zu hoch hinaufsetzten, und mit dem Vater verwechselten; so machte man dagegen den Theodotianern den Vorwurf, daß sie Jesum zu tief herabwürdigten. Die nähern Gründe und Bestimmungen, womit die Artemoniten und Theodotianer ihre Lehre vortrugen, sind uns nicht aufbehalten worden 2). Nur zwey Umstände, welche Eusebius aus einer ältern Schrift, welche man dem römischen Presbyter Cajus zuschreibt, in seine Kirchengeschichte eingerückt hat 3), verdienen bemerkt zu werden. Es wird da erzählt, daß die Artemoniten sich vorzüglich mit den mathematischen und philosophischen Wissenschaften beschäftigt haben. Wahrscheinlich unterstützten sie also ihre Meinung vorzüglich durch philosophische Gründe, und verwarfen die entgegengesetzte, weil sie ihnen mit vernünftigen Grundsätzen unvereinbar schien, und man muß gestehen, daß

1) Theoret. haer. fab. epit. l. II c. 4 et 5. Euseb. hist. eccles. l. V. c. 28. Auch der Anhang zu Tertull. de praescript. haeret. c. 53, et Epiph. haer. LIV.

2) Nach Epiphanius beriefen sie sich auf die Schriftstellen, worin Christus Mensch genannt wird haer. LIV p. 463 seq.

3) Euseb. l. V. c. 28.

daß die damals über den Ursprung des Sohns herrschende Emanationstheorie ihnen Gelegenheit darbot, manchen Widerspruch aufzudecken.

Die Artemoniten behaupteten weiter, daß ihr Lehrbegriff der ältere sey, und mit dem Vortrage der Apostel und der älteren Lehrer übereinstimme, er habe auch fortgedauert bis auf Victor, den dreyzehnten Bischoff zu Rom von Petrus an, hingegen von dem Nachfolger des Victor dem Zephyrin sey die Wahrheit verfälscht worden. Daß dieses Vorgeben falsch sey, beweist ihr Gegner, welchen Eusebius excerpirt, mit der Berufung auf ältere Schriftsteller, Justin, Miltiades, Clemens und andre, welche alle Christum Gott genennt haben, auch auf die Gesänge der ältern Christen, in welchen Christus Gott genennt wird. Daß auch Victor nicht anders als Zephyrin gedacht habe, beweist er daher, weil er den Theodotus um der nämlichen Meinung willen aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen habe. — Diese Gründe sind befriedigend, so bald von der ganzen christlichen Kirche die Rede ist. Wie sollte auch ein damaliger römischer Bischoff Macht und Ansehn genug gehabt haben, um den Lehrbegriff der ganzen Kirche umzuändern? Indeß wäre es doch immer möglich, daß in der römischen Gemeinde von Zephyrin an mehrere neue Speculationen über die Trinitätslehre anfgekommen wären, wodurch das Vorgeben der Artemoniten einigen Schein bekam. Vielleicht trat Victor, der auf Veranlassung des Praxeas sich von den Montanisten lossagte, diesem auch in der Lehre von dem Logos bey, dagegen sein Nachfolger Zephyrin die Vorstellung Tertullians über die Trinität annahm, wodurch die Artemoniten Gelegenheit bekamen, von einer

vor-

vorgegangenen Veränderung der Lehre zu reden. Doch läßt sich darüber bey dem Mangel historischer Zeugnisse nichts Sicheres sagen. Zu wünschen wäre aber, daß Eusebius, anstatt aus dem alten Schriftsteller, den er vor sich hatte, die abgeschmackte Fabel von Natalis, welcher von den Engeln durch Schläge zur rechten Kirche gebracht wurde, abzuschreiben, lieber die Lehre der Artemoniten etwas ausführlicher dargestellt hätte.

§. 99.

Noetus.

In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebte Noet zu Smyrna, den man einer Abweichung von der kirchlichen Rechtglaubigkeit beschuldigte. Die Nachrichten von ihm und seiner Lehre sind weder umständlich noch zuverlässig genug 1). Noet soll gelehrt haben, der Vater habe gelitten, sey gestorben und auferstanden 2). Dies ist gewiß Folgerungssucht seiner Gegner, und wahrscheinlich glaubte er, daß die Kraft Gottes sich mit Jesu vereinigt und durch ihn gewirkt habe. Auch er gieng von dem Grundsatz aus, daß nur Ein Gott sey, und befürchtete, daß durch die Behauptung der Persönlichkeit des Logos

1) Sie bestehen in einer dem Hippolytus zugeeigneten Abhandlung in Opp. Hippol. ed. Fabr. Vol. II. p. 5. Epiph. haeref. LVII. p. 479 et Theodoret. haeret. fab. l. III. c. 3. ed. Hal. opp. t. IV. p. 342. Beurtheilt sind diese verschiedene Berichte von Mosheim Comment. de reb. Christ. a. Constant. p. 682. S. auch Semlers hist. Einleitung vor Baumg. Untersuchung theol. Streitigk. 1 Th. S. 234. u. Walchs Ketzergeschichte 2 B. S. 3.

2) Hippol. contra Noet. p. 6.

gos und des heiligen Geistes Mehrgötterey eingeführt werde. Daß er Christum Gott genannt habe, ist keinem Zweifel unterworfen. Denn er vertheidigte seine Lehre damit, daß er nichts übels thue, indem er Christum verherrliche 3). Gewiß war auch Noet nicht Erfinder seiner Meinungen, sondern nur Vertheidiger eines in Asien ziemlich ausgebreiteten Lehrbegriffs, den auch Praxeas gehabt, und von Asien nach Rom gebracht hatte, ja es werden ausdrücklich Epigonus und Cleomenes als seine Vorgänger genannt 4).

Der Gegner des Noet, welcher den Namen Hippolytus — ob mit Recht? ist ungewiß — führt, bedient sich gegen ihn fast eben der Gründe, welche Tertullian gegen den Praxeas gebraucht hat, und trifft auch in seinen ganzen Vorstellungen mit Tertullian sehr zusammen. Die Aehnlichkeit ist so groß, daß man kaum zweifeln kann, er habe dessen Buch gegen den Praxeas vor sich gehabt. Nur unterscheidet er sich von Tertullian dadurch, daß er die Art des Ausgangs des Sohns von dem Vater unbestimmt läßt; eine Behutsamkeit, welche, wenn Hippolytus wirklich der Verfasser des Aufsatzes war, den Schüler des Irenäus verräth. Doch da die Aechtheit der Schrift zweifelhaft ist, und da sich in ihr wenig Eignes findet; so ist es nicht nöthig, noch mehr aus ihr anzuführen.

§. 100.

Origenes.

Schon von frühen Zeiten an ist über den Lehrbegriff des Origenes von der Trinität verschieden geurtheilt worden.

3) Hippol. p. 6.

4) Theodoret. haer. fab. ep. l. III. c. 3.

den. Einige haben ihn angeklagt, andere ihn vertheidigt, oder doch wenigstens entschuldigt. Durch diese Streitigkeiten ist es eher schwerer als leichter geworden, ein sicheres Urtheil über die wahre Meinung dieses berühmten Mannes zu fällen.

In der Vorrede zu seinem Werk περι αρχων trägt er den allgemeinen Glauben der Christen zu seiner Zeit vor: "Daß ein Gott sey, welcher alles geschaffen hat — daß Jesus Christus, welcher gekommen ist, vor aller Creatur aus dem Vater gebohren sey, welcher, da er bey der Weltschöpfung dem Vater in allem gedient hatte, — in den letzten Zeiten Mensch geworden ist, da er Gott war, und, obgleich Mensch geworden, doch Gott blieb" 1). Hernach wird gelehrt, daß der heilige Geist Mitgenosse der Ehre und Würde des Vaters und des Sohnes sey. Bey ihm wird nicht deutlich entschieden, ob er gebohren oder ungebohren, ob er für einen Sohn Gottes zu halten sey oder nicht. Dies muß man aus der heiligen Schrift aufsuchen, und durch genaue Forschungen aufspüren" 2).

So weit reichte die Kirchenlehre zu der Zeit des Origenes. Weitere Speculationen stellt er selbst an, und sein System darüber läßt sich auf folgende Hauptpuncte zurückbringen, die nicht aus der Ruffinischen unsichern Version, sondern aus andern sichern Stellen abgeleitet sind.

1. Der

1) Qui cum in omnium conditione patri ministrasset, novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus, incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus, mansit, quod erat, Deus.

2) De Princ. praef. Opp. t. I. p. 47. 48.

1. Der Logos ist wirklich und persönlich von dem Vater unterschieden, und es muß ihm Präexistenz vor der Welt beygelegt werden.

"Wenn die Christen nur Einen Gott verehrten, sagte Celsus, dann möchten sie wohl bey ihren Vorwürfen gegen die Polytheisten recht haben. Sie setzen aber selbst dem einigen wahren Gott einen neu entstandnen Diener an die Seite". Hierauf antwortet Origenes: "Wenn Celsus die Worte bedächte: Der Vater und der Sohn sind eins, so würde er nicht sagen, daß die Christen einen andern als den Gott den Herrn des Weltalls verehren. Wer aber hieraus folgern wollte, daß wir zu denen übertreten, welche läugnen, daß der Vater und der Sohn zwey Hypostasen seyen (die Noetianer), der denke an die Worte: Die Menge der Glaubigen ist Ein Herz und Eine Seele, so wird er verstehen, was es heißet: Ich und der Vater sind eins. Wir bethen also Einen Gott den Vater und den Sohn an. Wir verehren keinen der neuerlich entstanden und vorher nicht da war, sondern den, welcher gesagt hat: Ehe Abraham war, war ich, und: Ich bin die Wahrheit. Niemand ist unter uns so unverständig, daß er glauben sollte, das Wesen der Wahrheit sey vor der Erscheinung Christi nicht vorhanden gewesen. Wir verehren also den Vater der Wahrheit, und den Sohn die Wahrheit, welche zwar der Hypostase nach zwey, aber der Gleichheit des Willens und der Uebereinstimmung nach eins sind. Wer deswegen den Sohn (den Glanz der Herrlichkeit und den Abdruck der göttlichen Natur) sieht, der sieht in ihm als dem Bilde Gottes, auch den höchsten Gott (τὸν θεὸν)" 3).

So

3) Adv. Celſ. l. VIII. Opp. t. I. p. 750. Es fehlt nicht an ähnlichen entscheidenden Stellen Comment. in Joh. Opp.

So sichtbar hier Origenes durch den Einwurf des Celsus in einige Verlegenheit gesetzt worden ist; so deutlich ist es doch auch, daß er durchaus den Logos nicht als Eine Person mit dem Vater angesehen wissen will, und daß er die Einheit beider in ihrer moralischen Uebereinstimmung setzt. Wie fest Origenes an der Lehre von der Persönlichkeit und Präexistenz des Logos hielt, beweist auch die Geschichte des Beryllus. Dieser Bischoff von Bostra in Arabien behauptete, unser Herr und Erlöser habe vor seiner Menschwerdung nicht als eine für sich bestehende Person existirt, und habe auch keine eigne Gottheit; sondern die Gottheit des Vaters habe in ihm gewohnt. Wahrscheinlich hegte er eben die Meinung, welche Praxeas vorgetragen hatte, und setzte die Gottheit Christi in der göttlichen Kraft des Vaters, welche auf dem Menschen Jesus ruhte und durch ihn wirkte. Die Lehre des Beryllus fand Widerspruch und veranlaßte eine Versammlung von Bischöffen, zu welcher man auch den berühmten Origenes berief. Dieser hielt eine Unterredung mit Beryllus, und brachte ihn dahin, daß er seine Meinung freywillig aufgab 4).

2. Der Sohn hat sein Daseyn von dem Vater, und ist schon von Ewigkeit her, als eine besondere Person vorhanden gewesen. Die Art aber, wie er von dem Vater entsprungen ist, läßt sich nicht erklären.

"Gott

t. IV p. 199. Comment. in Matth. Opp. t. III p. 789. et de Princip. Opp. t. I p. 53.

4) Euseb. hist. eccles. l. VI. c. 33. S. auch Walchs Ketzergeschichte 2. B. S. 126.

"Gott hat nicht angefangen Vater zu seyn, wie es bey menschlichen Vätern zu gehen pflegt. — Denn wenn Gott allezeit vollkommen ist, und die Kraft besitzt, Vater zu seyn, wenn es ihm auch anständig ist, einen solchen Sohn zu haben, warum schiebt er es auf, und entzieht sich diese Vollkommenheit, da er doch früher Vater seyn könnte?" 5)— Diese Vorstellung hängt auch mit dem übrigen System des Origenes unzertrennlich zusammen, und fließt aus den Begriffen, welche er von Gott aufstellte. Er konnte nämlich überhaupt keinen Anfang der Wirkungen Gottes sich denken, weil ihm daraus eine unstatthafte Veränderlichkeit Gottes und ein Fortschreiten desselben zu einem vollkommneren Zustande zu folgen schien.

Ueber die Art, wie der Sohn seinen Ursprung hat, verwirft Origenes die gröbern Vorstellungen, welche bey vielen andern Christen gewöhnlich waren. "Man darf Gott den Vater bey der Zeugung seines eingebohrnen Sohns nicht mit der Zeugung der Menschen oder anderer lebendiger Wesen vergleichen. Sie ist ganz eigner Art, und so wenig mit andern Dingen zu vergleichen, daß sie nicht einmal durch menschliche Gedanken begriffen werden kann. Es ist eine ewige und beständige Zeugung wie der Glanz von dem Licht erzeugt wird 6). "Man darf nicht auf die ungereimten Fabeln derjenigen gerathen, welche Ausflüsse aus der Gottheit erdichten, und da-

5) Orig. Opp. t. II. p. 1. ex Euseb. de Theolog. eccles. l. I. c. 4. s. etiam Orig. Comment. in Joh. Opp. t. IV p. 33. cf. de Princ. l. I c. 2 § 9 p. 57. Athanas. de Decretis Concl. Nicaeni Opp. (ed. Col.) p. 277.

6) De princ. l. l. c. 2. § 4. p. 55.

dadurch Gott als theilbar vorstellen, da dieses doch bey einer unkörperlichen Natur nicht gedacht werden darf. Vielmehr so wie der Wille aus dem Verstande hervorgeht, ohne doch einen Theil des Verstandes abzuschneiden, oder von ihm zu trennen, auf diese Art kann man sich vorstellen, wie der Sohn von dem Vater gezeugt sey " 7).

Origenes verwarf also die Emanation im gröbern Sinne, weil Gott dadurch als theilbar vorgestellt werde. Er wollte auch, daß man sich den Ursprung des Sohns von dem Vater nicht nach der Analogie eines ausgesprochenen aus Sylben bestehenden Worts denken sollte 8). Indeß nahm er doch eine Emanation in einem feinern Sinne, wie das Ausgehen des Glanzes vom Licht, an. In den angeführten Stellen liegt auch deutlich die Lehre, daß das Daseyn des Sohnes aus der Substanz des Vaters, aber durch den freyen Willen desselben, herrühre 9). Das Gleichniß von dem Glanz eines Lichtes scheint zwar das Gegentheil von dem letzten zu sagen, aber dieses darf nicht über den Punct der Vergleichung festgehalten werden.

3. Der Sohn wird zwar Gott genennt, und ist über alle Creaturen erhaben, aber dem ungeachtet ist doch ein Unterschied der Vollkommenheit zwischen dem Vater und dem Sohne. In unzähligen Stellen nennt zwar Origenes den

7) De princip. l. I. c. 2. § 6. cf. Comment. in Ioh. Opp. t. IV p. 330. 331.

8) Commentar. in Ioh. p. 25. 26.

9) De princ. l. I. c. 2 § 6.

den Sohn Gott, allein er unterscheidet ihn genau von dem höchsten Gott. Der höchste Gott heißt bey ihm ὁ θεος (Gott mit dem Artikel), hingegen der Erstgebohrne, welcher allezeit bey ihm war, und seine Gottheit von jenem durch Mittheilung empfangen hat, heißt θεος (Gott ohne Artikel 10).

Eben so unterscheidet Origenes sorgfältig bey der Schöpfung die Ausdrücke ὑπο, von, δια, durch. "Alles ist durch den Sohn, aber nicht von dem Sohne, sondern von einem der größer ist als der Sohn, nämlich dem Vater erschaffen 11). Es giebt Glaubige, sagt er an einem andern Orte, welche unvorsichtig behaupten, daß der Erlöser Gott über alles (höchster Gott) sey. Wir thun das nicht, sondern glauben vielmehr seinen eignen Worten: Der Vater ist größer als ich 12). Man kann den Heiland das Bild der göttlichen Güte, aber nicht die Güte selbst nennen. Doch dürfte man auch wohl den Sohn gut nennen, aber nicht unbedingt gut. So wie er das Bild des Unsichtbaren und deswegen Gott ist, so ist er doch nicht der, von welchem er selbst sagt: Damit sie Dich, der Du allein wahrer Gott bist, erkennen. Folglich ist er zwar das Bild der göttlichen Güte, aber nicht wie der Vater unveränderlich gut 13)." Hierher gehören auch die Stellen, worin gesagt wird, daß man

nicht

10) Die Hauptstelle hierüber Comment. in Joh. Opp. t. IV p. 50 seqq.

11) Comment. in Ioh. p. 60.

12) *Adv.* Cels. l. VII. tom. I. p. 752.

13) De princip. l. I. c. 2. p. 59. Ich habe den griechischen Text, den der Kaiser Justinian in dem Brief an Menas

nicht zu dem Sohne, sondern zu dem Vater durch den Sohn bethen solle 14), und dienen zu einem neuen Belege, daß Origenes beiden nicht gleiche Würde zueignete.

Diese gesammelten Stellen, zu denen sich leicht noch viele andere hinzufügen ließen, beweisen vollkommen hinreichend, daß Origenes den Sohn zwar als Gott, aber als von dem Vater abhängigen, ihm untergeordneten und der Vollkommenheit nach geringern Gott vorstellt.

4. Der heilige Geist ist ebenfalls eine besondre Person, aber nicht selbstständig, und geringer als der Vater, und auch geringer als der Sohn.

„Wenn es heißt, daß alles durch den Sohn gemacht sey Joh. 1, 3. so entsteht die Frage, ob auch der heilige Geist durch ihn gemacht sey. Ich glaube, daß der, welcher den heiligen Geist für geschaffen (γενητον) hält und zugibt, daß alles durch den Sohn gemacht sey, auch nothwendig annehmen müsse, daß der heilige Geist durch den Logos geschaffen sey, da der Logos älter ist als er. Wer nicht zugeben wollte, daß der heilige Geist durch den Logos geschaffen sey, müßte ihn, wenn er anders jene Worte des Evangeliums nicht verwerfen will, für ungeschaffen (αγενητον selbstständig) halten. Doch gäbe es noch einen dritten Weg — nämlich den heiligen Geist gar nicht für

aufbehalten hat, übersetzt. Rufin hat in seiner Uebersetzung dem Origenes ganz andre Sätze untergeschoben. S. auch Comment. in Matth. — Opp. t. III p. 665. Comm. in Ioh. Opp. t. IV p. 76.

14) Contra Cels. l. V p. 579. 580. De oratione p. 222. 223.

für ein von dem Vater und Sohn verschiedenes besonders bestehendes Wesen zu halten, oder vielmehr, wenn man auch den Sohn für einen andern hält als den Vater, doch den heiligen Geist für eins mit dem Vater anzusehen, da die heilige Schrift ausdrücklich einen Unterschied zwischen dem Sohn und dem heiligen Geist zu erkennen gibt. Math. 12, 32.".

„Wir hingegen, überzeugt, daß der Vater, der Sohn und der heilige Geist drey Hypostasen sind, und daß nichts ausser dem Vater selbstständig (αγεννητον) sey, nehmen als wahr und gottselig an, daß, da alles durch den Logos erschaffen ist, der heilige Geist der Ordnung nach das vortrefflichste unter allen von dem Vater durch Christum erschaffenen Dingen sey. Vielleicht ist dies die Ursache, warum der heil. Geist nicht der Sohn Gottes heißt, weil allein der Eingebohrne von Anfang der Natur nach Sohn ist, dessen der heilige Geist zu bedürfen scheint, da er von dem Sohn nicht nur das Daseyn, sondern auch seine moralische Eigenschaften erhalten hat." Nun sucht Origenes die Schwierigkeiten zu heben, welche aus einigen biblischen Stellen gegen seine eben geäuserte Meinung erregt werden konnten, in welchen der heilige Geist dem Sohne vorgezogen zu werden scheint, und beschließt mit der Bemerkung, daß der heilige Geist nicht vermögend gewesen sey, das Geschäft der Erlösung auszuführen und daß er geringer sey, als der Sohn, weil er von diesem seinen Ursprung habe 15).

Ori-

15) Comment. in Ioh. Opp. t. IV. p. 60 f. ed. Ruaei.

Origenes zählt hier alle über den heiligen Geist vorhandene Meinungen auf. 1. Daß der heilige Geist durch den Sohn geschaffen sey. 2. Daß er ungeschaffen sey; daß er gar gar keine Person, sondern eins mit dem Vater sey, so daß man dabey die Persönlichkeit des Logos entweder zugibt oder läugnet. Die lezte Meinung, die Noet sein Zeitgenosse vertheidigt hatte, verwirft er; die zweyte mußte ihm als mit der Einheit Gottes unverträglich vorkommen, denn alsdann würden zwey selbstständige Gottheiten der Vater und der heilige Geist neben einander gesetzt. Er selbst erklärt sich also für die erste Meinung, und sieht den heiligen Geist für erschaffen durch den Sohn, und für geringer als diesen, jedoch als erhaben über alle Creaturen an. Den Unterschied zwischen dem heil. Geist und dem Vater drückt er sehr stark aus: „Der Heiland und der heilige Geist stehen an Vortreflichkeit eben so sehr und noch mehr dem Vater nach, als sie alle andre Dinge übertreffen 16)."

Nunmehr können wir einen Blick auf die ganze Reihe der Vorstellungen des Origenes werfen. Drey Hypostasen, der Vater, der Sohn und der heilige Geist sind Gegenstand des Glaubens der Christen. Der Logos und der heilige Geist dürfen nicht als Eigenschaften oder Kräfte des Vaters angesehen werden; sie sind vielmehr besondre für sich bestehende Wesen. Ihnen sind die erhabensten Eigenschaften eigen, sie sind ohne Anfang da gewesen (was freylich Origenes auch von allen andern vernünftigen Wesen behauptete) und sie übertreffen alle andre Dinge. Allein sie haben ihren Ursprung von dem frey-

16) Comment. in Ioh. p. 235.

freyen Willen des Vaters. Der Vater, der Sohn und der heilige Geist stehen an Vollkommenheit stufenweis übereinander. In dieser Dreyheit ist Einheit, weil bey ihnen vollkommne Harmonie des Willens sich findet, und weil ihr Wesen eins d. h. gleichartig ist, da der Sohn und Geist das ihrige vom Vater empfangen haben. Hingegen gegen eine numerische Einheit protestirte Origenes. Zum Beschluß verdient noch eine Stelle bemerkt zu werden, in welcher er seine Vorstellungen über die Dreyeinheit kurz zusammengefaßt hat: "Ich glaube, daß der Vater, da er alles umfaßt, auf alle Wesen wirke, und ihnen durch sich selbst das Daseyn gegeben habe. Denn er ist das Urwesen (ων γαρ εστι). Geringer als der Vater ist der Sohn, welcher blos auf die vernünftigen Wesen wirkt. Denn er ist der zweyte von dem Vater. Noch geringer ist der heil. Geist, der nur zu den Heiligen kommt. Hierin ist also die Kraft des Vaters größer als der Sohn und der heilige Geist. Größer aber ist die Kraft des Sohnes als der heil. Geist. Wiederum übertrifft die Kraft des heiligen Geistes alle andre heilige Wesen 17)."

§. 101.

Sabellius und Dionysius.

Noch immer kämpften zwey Systeme mit einander, von welchen das eine den Sohn und den heil. Geist blos als Kräfte und Wirkungen des Vaters ansah, das andre

17) De princip. l. I. c. 3. p. 62. Auch die Aufbewahrung dieser Stelle, welche in der Rufinischen Uebersetzung ganz verändert erscheint, verdanken wir dem polemischen Eifer des Kaisers Justinian, der sie in seinen Brief an Menas einrückte.

aber den Sohn und den heiligen Geist als zwey besondre, von dem Vater abhängige und entsprungene Wesen vorstellte. Sabellius von Pentapolis, der in der zweyten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebte, vertheidigte das erste System. Auch er gieng von dem Grundsatz der Einheit Gottes aus, und fand mit diesem die Lehre von drey Personen oder Substanzen unvereinbar 1). Er gab einen Unterschied zwischen dem Vater, Sohn und Geist zu, und lehrte drey προσωπα drey verschiedene Formen, in denen Gott sich zeige, d. h. ein dreyfaches Verhältniß; eine dreyfache Wirkungsart Gottes. Dagegen läugnet er drey ὑποστασεις, drey besonders bestehende Personen. Um seine Vorstellung zu erläutern, bediente sich Sabellius einiger Vergleichungen, welche Epiphanius aufbehalten hat. Die Sonne, sagte er, ist Eine Hypostase, und hat doch drey Wirkungsarten, die leuchtende und die wärmende Kraft und die runde Gestalt. Die wärmende Kraft ist der heilige Geist, die leuchtende Kraft ist der Sohn, und die Gestalt der ganzen Hypostase ist der Vater. Der Sohn ist einst ausgesandt worden, wie ein Strahl, und hat die Anstalt des Evangeliums, und die Erlösung der Menschen bewirkt. Hernach ist er in den Himmel aufgenommen worden, wie die Strahlen der Sonne in sie wieder zurückkehren. Der heilige Geist wird zu einem jeden gesandt, welcher seiner würdig ist, um ihn zu bessern. Wir finden also bey Sabellius gar keine neue Lehre, sondern eine Wiederholung und Ausführung derselben Meinung, welche schon Justin in dem Gespräche mit Tryphon angeführt, obgleich nicht gebilligt hatte 2).

Die-

1) Epiphan. haer. LXII. c. 1. p. 513. ed. Petav.

2) Ausführlichere Untersuchungen über den Sabellius und

Diese Lehre des Sabellius fand vielen Beyfall, und konnte ihn desto leichter finden, da sie, ohne den Glauben der Kirche an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist anzutasten, doch die Schwierigkeit, wie eine Dreyheit mit der Einheit Gottes bestehen könne, zu lösen schien. Auch bey diesem System lag jedoch eine Art von Emanation zum Grunde. Es werden nämlich die Kräfte Gottes darin als etwas vorgestellt, das aus Gott hervorgeht, und hernach wieder in ihn zurückkehrt, und es unterscheidet sich nur dadurch, daß diesen ausgegangenen Kräften dem Logos und dem heiligen Geist keine fortwährende besondere Existenz beygelegt wird.

Gegen den Sabellius trat nun der gelehrte und angesehene Dionysius, Bischoff von Alexandrien, ein Schüler des Origenes als Gegner auf. Seine Schriften sind verloren gegangen, und wir können seine Vorstellungen blos aus den in der Apologie aufbehaltenen Bruchstücken kennen lernen, in der Athanasius die Rechtglaubigkeit des Dionysius, da sich die Arianer auf ihn beriefen, zu retten bemüht gewesen ist. — Dionysius schrieb Anfangs gegen den Sabellius einen Brief an den Ammonius und Euphranor, worin er den Sohn Gottes ein Geschöpf und Werk des Vaters nannte, welcher nicht dieselbe Natur habe, sondern dem Wesen nach dem Vater fremd sey. Der Vater, sagte er, verhält sich zum Sohne, wie sich ein

seine Lehre Beausobre Histoire de Manichée Vol. I. p. 535. Moshem. comment. de reb. Christ. ante Const. p. 688. Semlers Histor. Einleit. vor Baumgartens Unters. theol. Streitigk. 1. Th. S. 238. Walchs Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereyen 2. Th. S. 14.

ein Weingärtner zum Weinstock, oder ein Schiffbauer zum Schiff verhält. Da der Sohn ein Geschöpf ist, so war er nicht eher, als er geschaffen wurde 3). Als man hingegen ihm Vorwürfe darüber machte, daß er den Sohn zu tief herabwürdigte; so erklärte er sich ganz anders: "Es war nie eine Zeit, wo der höchste Gott nicht Vater war. Christus ist beständig der Logos, die Weisheit und die Kraft. Da er der Glanz des ewigen Lichts ist; so muß er auch selbst ewig seyn. Wenn nämlich das Licht allezeit da ist, so muß auch sein Glanz allezeit da seyn, denn das Licht wirft allezeit einen Glanz von sich. Wenn der Vater ewig ist, so muß auch der Sohn ewig seyn, denn wenn Gott zu irgend einer Zeit keinen Sohn gehabt hätte, wie könnte er dann Vater seyn? 4) Das Wort ὁμοούσιος, sagt Dionys ferner, habe er nicht gebraucht, weil es nicht schriftmässig sey, doch nehme er es der Sache nach an. Denn er habe ja selbst Beyspiele von menschlichen Zeugungen gebraucht, wo der Sohn auch gleichartig mit dem Vater sey" 5).

Wir finden also den Dionysius im Widerspruche gegen sich selbst. Athanasius sucht die entgegensetzten Stellen desselben durch die Behauptung zu vereinigen, Dionysius habe in der ersten Schrift nach der Oekonomie geredet d. h nicht seine wahre Meinung entdeckt, sondern sich so ausgedrückt, wie er seinen Gegner am leichtesten verwirren und bestreiten konnte. Allein offenbar ist das eine künst-

3) Athan. de sentent. Dionys. contra Arianos Opp. t. 1. p. 551. ed. Col.

4) l. c. p. 559. 560.

5) l. c. p. 563. cf. Athan. de decretis concilii Nicaeni. p. 274. 275.

künstliche Ausflucht eines Polemikers, der den Arianern durchaus den Ruhm nicht lassen wollte, eine ältere Auctorität, und zwar eines der berühmtesten seiner eignen Vorfahren in der Bischofswürde für sich anführen zu können. Weit wahrscheinlicher ist es, daß Dionysius seine Ausdrücke gemildert, und einzulenken gesucht habe, als er fand, daß seine ersten Aeusserungen Anstoß erregten. — Gewiß hielt er den Sohn für geringer als den Vater, und schrieb ihm auch einen Anfang des Daseyns zu 6). Wenn er hernach Ewigkeit des Sohns behauptete, so konnte er auch das thun, ohne seine vorige Meinung aufzugeben, wenn er nämlich auf den Logos ενδιαθετος, oder die in Gott befindliche Weisheit sah. Ueberhaupt ist es merkwürdig, daß Dionysius in diesem Punct sich weniger den Vorstellungen des Origenes, dessen Schüler er doch war, als den Meinungen älterer Lehrer, eines Justin, Theophilus u. a. nähert, und sogar von diesen das Bild eines ausgesprochenen Worts zur Erklärung des Ursprungs des Sohnes beybehält, wie folgende Stelle beweisen kann: "Gott (ὁ θεος) ist die Quelle von allem Guten, der Sohn ist ein ausströmender Fluß. Denn der Logos ist ein Ausfluß des Verstandes, und wird, um menschlicher Weise davon zu reden, von dem Herzen durch den Mund ausgestossen. Der durch die Zunge hervorgehende Verstand wird also ein andrer als der Logos im Herzen. Denn dieser, der ihn ausschickt, bleibt wie er war, jener hingegen ist hervorgegangen, und schwebt allenthalben herum. So ist einer in dem andern, und doch sind sie von einander unterschieden, und sie sind eins, ob sie gleich zwey sind.

6) Dieses erkennt Basilius, welcher hierin viel unbefangener als Athanasius urtheilt. Ep IX Opp. t. III p. 90.

sind. Eben so sind der Vater und der Sohn eins". — Dies führt er nach der Stelle Ps. 45, 1. noch weiter aus 7). Die Vorstellung selbst ist eben so wie die der ältern Väter weder Arianisch noch Nicänisch. Wie endlich Dionysius von dem heiligen Geiste dachte, darüber haben wir von ihm selbst keine Zeugnisse, allein, wie Basilius versichert 8), sonderte er denselben von der Gottheit ab, und hielt ihn für ein Geschöpf und einen Diener.

Die andern Schüler des Origenes scheinen bey dem Dogma der Trinität sonst den Vorstellungen ihres berühmten Lehrers gefolgt zu seyn: nur in der Lehre von der ewigen Persönlichkeit des Logos sich weniger an ihn gehalten zu haben. Einer von ihnen Theognostus lehrte zwar, daß der Sohn aus der Substanz des Vaters sey, wie eine von Athanasius aufbehaltene Stelle beweist 9), allein er nannte doch den Sohn ein Geschöpf, hielt ihn für geringer als den Vater, und glaubte, gerade wie Origenes, daß er nur auf die vernünftigen Wesen wirke, worüber ihn Athanasius vergeblich zu entschuldigen sucht. Von dem heiligen Geiste hatte er eben die Vorstellung wie Origenes 10). Ein andrer Schüler des Origenes Pierius lehrte von dem Vater und Sohn richtig, ausser daß er zwey Wesen und zwey Hypostasen behauptete, (welches er doch, wie Photius nach dem Zusammenhange seiner Worte schließt, nicht im Arianischen Verstande nahm). Hingegen von dem heiligen Geist glaubte er, daß

7) *A*thanas. defens. Dionys. p. 565.
8) Ep. IX Opp. t. III p. 91.
9) Athan. de decret. Syn. Nicaen. p. 274.
10) Phot. Biblioth. Cod. CVI. p. 279.

daß er nicht gleiche Herrlichkeit mit dem Vater und Sohne habe 11).

Unter dem Namen Gregorius des Wunderthäters, Bischoffs zu Neucäsarea, eines andern berühmten Schülers von Origenes, ist ein Glaubensbekenntniß vorhanden, worin die Trias als vollkommen gleich, ewig unveränderlich und unzertrennlich beschrieben wird. Allein der ganze Aufsatz ist ohne Zweifel unächt, und erst nach der Nicänischen Synode verfertigt worden. Gewißer ist es hingegen, daß Gregor dem Vater und dem Sohne Eine Hypostase zugeeignet und den Sohn ein Geschöpf genannt habe — Aeusserungen, welche mit der spätern Rechtglaubigkeit in Harmonie zu bringen, Basilius zu gezwungenen Wendungen genöthigt ist 12).

Unter die Gegner des Origenes gehörte Methodius, Bischoff zu Tyrus. In den Bruchstücken von ihm, welche Photius aufbehalten hat, scheinen dieselben Ideen durch, welche wir bey andern alten Lehrern finden. Der Vater ist ihm die Grundursache, aus welchem der Logos, vor der Erschaffung aller andern Dinge, hervorgegangen ist. Den Vater und den Sohn beschreibt er als zwey δυναμεις (mächtige Wesen), wovon die erste durch ihren blosen Willen alles hervorgebracht, die andere das Hervorgebrachte geordnet und ausgeschmückt hat 13). Photius selbst entdeckt in den Schriften des Methodius Arianische Meinungen 14).

§ 102.

11) Phot. Bibl. Cod. CXIX. p. 299.

12) Basil. ep. CCX. Opp. t. III p. 316.

13) Phot. Cod. CCXXXV p. 937-939.

14) p. 963.

§. 102.

Dionysius von Rom.

Die Schriften, welche der Alexandrinische Dionysius herausgegeben hatte, wurden dem römischen Bischoff gleiches Namens bekannt. Er glaubte, daß in ihnen die Würde des Sohnes zu tief herabgesetzt worden sey, und nahm daher Veranlassung seine eigne Meinung zu erklären, wovon Athanasius eine Hauptstelle aufbehalten hat: „Hernach muß ich billig gegen diejenigen reden, welche „die ehrwürdige Lehre der Kirche von der Monarchie auf„heben und trennen, indem sie drey Kräfte, Hypostasen „und abgesonderte Gottheiten annehmen. — So sollen, „wie ich höre, einige Eurer Lehrer die Sache vortra„gen. Diese stehen geradezu dem Lehrsatz des Sabellius „entgegen, welcher den Sohn den Vater selbst nennt.— „Sie predigen gewissermassen drey Götter, indem sie „die heilige Monas in drey fremde, gänzlich von einander „abgesonderte Hypostasen theilen. — Nothwendig muß mit „dem höchsten Gott der göttliche Logos verbunden werden. „Der heilige Geist muß dann auch neben den höchsten „Gott gesetzt werden, so daß die heilige Trias gleichsam „auf einen Gipfel, nämlich den höchsten Gott, den Welt„beherrscher zusammenlaufe. Denn es ist der Lehrsatz „des unsinnigen Marcions, die Monarchie in drey Grund„wesen zu theilen, — eine teuflische, nicht aber für folg„same Schüler Christi anständige Lehre. Denn diese wissen, „daß zwar die Trias in der heiligen Schrift gelehrt wird; „daß aber weder das alte noch das neue Testament drey „Götter lehrt.

„Nicht weniger sind aber diejenigen zu tadeln, welche den Sohn für ein Geschöpf halten, und glauben, daß

er wie die übrigen Creaturen hervorgebracht sey. Die heilige Schrift schreibt ihm vielmehr eine seiner Würde anständige Zeugung, nicht aber eine Bildung oder Erschaffung zu 1). Es ist also keine kleine Gotteslästerung, wenn der Herr auf irgend eine Art als ein Geschöpf vorgestellt wird. Denn wenn der Sohn erschaffen wäre, so würde er einen Anfang haben, da er doch immer war. Wenn er nämlich in dem Vater ist, wie er selbst sagt, wenn er die Weisheit, Kraft und der Logos ist, — so würde es ungereimt und lächerlich seyn, zu sagen, daß er geschaffen und nicht allezeit gewesen sey, weil alsdann vorher der Vater keine Weisheit, Kraft und Verstand (λογος) gehabt hätte. „—

Darauf zeigt Dionysius, daß die Stelle Sprüchw. 8, 43. Gott besaß mich im Anfang seiner Wege (wo die gewöhnliche Leseart der alexandrinischen Uebersetzung für εκτησατο — εκτισε der Herr hat mich geschaffen, war) doch nicht beweise, daß der Sohn ein Geschöpf sey, weil εκτισε für επεστησε stehe, der Herr hat mich gesetzt über seine Wege. Endlich fügt er hinzu: „Die göttliche Monas darf also nicht in drey Gottheiten getheilt, noch die Größe und Würde des Herrn zu den Geschöpfen herabgesetzt werden. Wir müssen vielmehr glauben an den Vater, der alles beherrscht, und an Christum Jesum seinen Sohn und an den heiligen Geist. Der Logos aller Dinge muß aber als verbunden mit dem höchsten Gott vorgestellt werden, denn er sagt: Ich und der Vater sind eins, und: Ich bin in dem Vater und der Vater ist in

1) Die ältern Lehrer hatten zuweilen Zeugen und Schaffen von dem Sohne als gleichbedeutend gebraucht.

in mir. Auf diese Art kann die göttliche Trias und die heilige Lehre von der Monarchie gerettet werden" 2).

Deutlich verwirft hier Dionysius drey Vorstellungen, die Sabellianische, welche dem Logos die Persönlichkeit abspricht — die (wiewohl mit Unrecht so genannte) Marcionitische, welche drey von einander unabhängige Grundwesen annimmt, — endlich die des alexandrinischen Dionysius, welcher den Sohn ein Geschöpf genannt hatte. Zwischen diesen dreyen liegt, wie er glaubt, die Wahrheit in der Mitte. Den Sohn soll man als eine besondere Person ansehen, die zwar abhängig von dem Vater, aber doch ewig, und nicht erschaffen sondern gezeugt sey. Hiernach kommt keiner unter den ältern Lehrern dem Nicänischen Lehrbegriff so nahe, als dieser Bischoff von Rom.

§. 103.

Paul von Samosata.

Noch bey dem Leben des alexandrinischen Dionysius entsprang ein neuer Streit über die Rechtglaubigkeit des Bischoffs von Antiochien, Paul von Samosata, welcher irriger Lehrsätze über den Sohn Gottes beschuldigt, seines Amtes entsetzt, und endlich auch aus demselben verdrängt wurde. In dem ganzen Verfahren gegen ihn ist eine heftige Leidenschaft sichtbar, welche eben kein gutes Vorurtheil von der Unpartheylichkeit der versammelten Bischöffe, seiner Richter, erweckt. Die Nachrichten von seiner Lehre sind ziemlich dürftig, man hat sie auf mehrerley Art erklärt, und vielleicht sind sie noch immer nicht genau genug aus einander gewickelt.

Pau-

2) Athanas. de decret. Syn. Nicaen. p. 275. 276.

Paulus stimmte darin mit den andern Kirchenlehrern überein, daß er einen in Gott von Ewigkeit befindlichen Logos lehrte, worunter er wie sie die Vernunft, oder die Weisheit Gottes verstand. Dagegen leugnete er, daß dieser Logos eine eigne Hypostase seit der Weltschöpfung geworden sey 1). Christum hielt er für einen durch Gottes Allmacht auf eine übernatürliche Art gebildeten Menschen, mit welchem aber der Logos oder die göttliche Weisheit sich vereinigt und durch ihn gewirket habe. Wegen dieser Verbindung mit dem Logos, nahm Paul an, wird Christus der Sohn Gottes und auch Gott genennt. Er unterschied also die Ausdrücke Sohn Gottes und Logos, welche die andern Kirchenlehrer als gleichbedeutend zu verwechseln pflegten, und behauptete, daß der Sohn Gottes oder Christus nicht vor der Geburt aus der Maria da gewesen sey, ausser in dem Rathschluß und der Vorherbestimmung Gottes. Wie Paul von dem heiligen Geiste dachte, darüber sind keine sichern Nachrichten vorhanden, indessen soviel ergiebt sich aus der ganzen Reihe seiner Vorstellungen, daß er ihn ebenfalls für keine besondere Person gehalten habe. Die Hauptidee wodurch auch Paul bey seinen Vorstellungen geleitet wurde, war, die Einheit Gottes zu retten, und der Gefahr, durch Mehrheit der Personen mehrere Götter einzuführen: vorzubeugen 2).

§. 104.

1) Er gebrauchte die Unterscheidung des λογος ἐνδιαθετος und προφορικος, nur verstand er unter dem letzten eine bloße göttliche Wirkung, keine Hypostase.

2) Ausführliche Untersuchungen bey Mosheim comment. a. Constant. p. 701. Semler Einl. zu Baumgartens Untheol. Streit. 1 Th. S. 251. Walchs Historie der Ketzereyen 2 Th. S. 64. Martini S. 209 ff.

§. 104.

Cyprian.

Bey dem berühmten Bischoff von Carthago treffen wir keine ausführliche und absichtliche Erörterungen über die Trinität an. Er nennt Christum den Erstgebohrnen, durch welchen alles gemacht ist 1), nennt ihn auch häufig Gott, und schreibt ihm mehrere göttliche Eigenschaften zu, wozu er Beweisstellen aus der heiligen Schrift fügt 2). "Wenn Jesus die Taufe einsetzt (Matth. 28, 19) so bezeichnet er die Trinität, zu der die Völker durch die Taufe verpflichtet werden sollen (insinuat trinitatem, cujus sacramento gentes baptizarentur 3). "Wenn jemand (durch die Ketzertaufe) ein Tempel Gottes geworden ist, so frage ich: welches Gottes? Nicht des Schöpfers, denn diesen glaubt er nicht; nicht Christi, denn wie kann er ein Tempel dessen werden, den er nicht für Gott hält; nicht des heiligen Geistes, denn wie könnte dieser einem Feind des Vaters und des Sohns seine Gunst schenken, da doch diese drey eins sind 4)?" Ueber das Verhältniß der drey Personen gegen einander gibt Cyprian keine nähere Bestimmungen, wahrscheinlich folgte er auch hierin dem Tertullian, den er so sehr schätzte und für seinen Lehrer erkannte. Er nennt auch ausdrücklich den heiligen Geist geringer als den Sohn 5), und den Vater größer als den Sohn 6).

§. 105.

1) Testim. adv. Iud. l. II. c. I.

2) ib. c. I — 8. Opp. p. 31 seqq.

3) Ep. 73. ad Iubai. p. 202.

4) l. c. p. 203.

5) Epist. ad Pompei. 74. p. 213.

6) Ep. 73. ad Iubaj. p. 206. Daß Cyprian den Logos und

§. 105.

Novatian.

In einer Schrift de trinitate erklärt er den Glauben der Christen an Vater, Sohn und Geist. Er verwirft zwey Meinungen von der Natur und Würde des Sohnes. Zuerst bestreitet er die, welche Christum für einen blosen Menschen halten, stellt es als höchst gefährlich vor, ihm das göttliche Ansehn abzusprechen, und führt viele Stellen des A. und N. T. an, in welchen Christus Gott genannt wird 1). Hernach widerlegt er die Meinung derer, welche glauben, daß die Gottheit des Vaters in Christo gewesen sey, und daß der Name Sohn Gottes sich blos auf die menschliche Natur beziehe, und bestätigt mit vielen biblischen Stellen den Unterschied des Sohns vom Vater 2).

Das eigne System des Novatian ist folgendes: "Der Vater ist allein ohne Ursprung, unermeßlich, unsterblich und einzig. Aus ihm ist, sobald er wollte, das Wort, sein

den heiligen Geist für eins gehalten habe, hat man aus der Stelle de idolorum vanitate p. 15. geschlossen: Hic est virtus Dei, hic ratio, hic sapientia eius et gloria. Hic in virginem illabitur, carnem Spiritus sanctus (so muß statt: Spiritu sancto cooperante gelesen werden) induitur. Allein Cyprian konnte eben sowohl als Tertullian, veranlaßt durch die Stelle Luc. 1, 35, den Logos Spiritus sanctus nennen, und doch dabey das Daseyn eines eignen Subjektes, welches diesen Namen ebenfalls führe, annehmen. S. § 97 Note 15.

1) De trinit. c. 11—17.

2) c. 18. 19.

sein Sohn gezeugt worden, welches nicht als ein Schall der erschütterten Luft, oder als ein Ton der aus dem innern hervorgetriebenen Stimme, sondern als eine für sich bestehende von Gott hervorgebrachte Kraft anzusehen ist. Die Art seiner heiligen Geburt ist weder den Propheten noch den Aposteln, noch irgend einer Creatur, sondern nur dem Sohn bekannt. Dieser ist, als gezeugt von dem Vater, allezeit in dem Vater. Ich sage, er ist allezeit, nicht so, daß ich ihn für ungezeugt halte; sondern der, welcher vor aller Zeit war, muß als immer in dem Vater befindlich vorgestellt werden. Denn es kann bey dem, welcher vor aller Zeit war, keine Zeit bestimmt werden. Obgleich der Vater allezeit Vater gewesen ist, so geht doch der Vater dem Sohn vor, und ist als Vater früher. Denn das was keinen Ursprung hat, muß früher seyn, als was einen Ursprung hat. — Der Sohn ist auch kleiner als der Vater. Da er in dem Vater war, ist er, sobald der Vater wollte, aus ihm hervorgegangen, nämlich die Substanz, welche der Logos heisset, wodurch alles gemacht ist" 3).

Der Sohn, lehrt also Novatian, ist aus dem Wesen des Vaters, und deswegen gleicher Natur mit ihm, wie ein Mensch, der von einem Menschen entsteht, gleiche Natur mit ihm hat; er ist Gott aus Gott 4). Allein der Sohn ist als Person nicht gleich ewig mit dem Vater, und er hat sein persönliches Daseyn nicht durch die Natur, sondern durch den freyen Willen des Vaters. Ihm gebührt Anbethung, und er ist allenthalben gegenwärtig 5). Ungeach-

3) De trinit. c. 31.

4) C. 11. 5) c. 14.

geachtet aber Novatian das Ausgehen des Sohns vom Vater vom Erschaffen deutlich unterscheidet, und dadurch den Sohn über die Geschöpfe hinausrückt 6), so hält er doch ihn für geringer als den Vater, und diesem untergeordnet 7).

Mit diesen Sätzen vereinigt er die Lehre von der Einheit Gottes auf eine Art, wobey man gar nicht an numerische Einheit denken kann. Es ist Ein Gott, weil zwischen dem Vater und dem Sohn eine vollkommene moralische Uebereinstimmung ist 8), und weil doch dabey nur Ein höchstes Grundwesen bleibt. "Wenn man zwey „ungezeugte und von einander unabhängige Grundwesen „annimmt; so hat man alsdann zwey Götter. Da wir „aber den Ursprung des Sohns von dem Vater ableiten, „und den Sohn als dem Vater untergeordnet vorstellen; „so bleibt die Einheit unversehrt. Gott gieng von Gott „hervor, und machte die zweite Person aus, ohne da„durch dem Vater das zu entreissen, daß er der einzige „Gott ist" 9).

Von dem heiligen Geiste redet Novatian kurz und unbestimmt, weil noch durch keine Streitigkeiten die Aufmerksamkeit der Christen auf diesen Punct gerichtet war. "Die richtige Ordnung und das Ansehen des Glaubens „erinnert uns an den heiligen Geist zu glauben, der „schon ehmals der Kirche verheissen und dann zur schicklich„sten Zeit ihr mitgetheilt worden ist." Nun folgt eine Beschreibung des heiligen Geistes, welcher durch die Pro-

phe-

6) c. 23. 7) l. c.
8) c. 22. 9) c. 31.

pheten geredet habe — auf Christum in der Gestalt einer Taube herabgekommen sey, und die Christen heilige 10). Ohne jedoch die Natur des heiligen Geistes näher zu erklären, hält er denselben für geringer als den Sohn 11).

§. 105 b.

Manichäer.

Die Manichäer, welche sonst in so vielen Lehrsätzen von den Katholischen sich entfernten, stimmten doch mit ihnen darin völlig überein, daß sie ebenfalls den Vater, den Sohn und den heiligen Geist bekannten, und sie erklären sich über die Natur des Sohnes und Geistes auf eine Art, welche den Ideen der meisten vornicänischen Väter sehr nahe kommt. Sie leiteten nämlich ebenfalls das Wesen des Sohnes und des heiligen Geistes aus der Substanz des Vaters her, und schrieben in so fern dem Vater, Sohne und Geiste Eine d. h. einerley Substanz zu. Sie nahmen ferner keine ewige Existenz des Sohnes und Geistes an, sondern glaubten, daß beide bey der Weltschöpfung aus Gott hervorgegangen wären. Endlich stellten sie auch den Sohn als geringer wie den Vater, und den heiligen Geist als geringer wie den Sohn vor. Eigen hingegen war den Manichäern die Vorstellung, daß nur der Vater in dem reinsten und unzugänglichen Lichte wohne, daß der Sohn in einem geringern und sichtbaren Lichte, nämlich der Sonne seine Wohnung habe, und auch in dem Monde wirksam sey, daß endlich dem heiligen Geiste der Lufthimmel zur Wohnung gegeben sey. Dabey wiesen sie dem Sohne das Geschäfft an, die Reinigung der See-

10) c. 29. 11) c. 24.

Seelen von dem ihnen anklebenden und sie verunreinigenden irdischen Stoffe zu befördern, dem heilgen Geiste aber das Geschäft, den sich emporschwingenden Seelen Hülfe zu leisten 1).

§. 106.

Arnobius.

In sehr starken Ausdrücken nennt dieser Apologet des Christenthums Christum Gott. „Ihr verehrt, warfen die Heiden den Christen vor, einen als Mensch gebohrnen. Wenn auch dies wahr wäre, antwortet Arnobius, so verdiente er doch wegen der vielen uns erwiesenen Wohlthaten Gott genennt zu werden. Da er aber in der That Gott ist; so können wir ihn mit Recht verehren. — Christus ist Gott, und zwar nach der innern Kraft (interiorum potentiarum Deus) und zu großen Zwecken von dem höchsten König zu uns gesandt." Daß Christus Gott sey, sucht er aus den vielen Wundern, welche er verrichtet hat, zu beweisen 1). „Christus ist der erhabene Gott, sagt er an einem andern Ort, Gott von der innersten Wurzel, (d. h. im eigentlichen Sinne, im vollsten Verstande), Gott von unbekannten Reichen, und wurde von dem Weltbeherrscher als Gott Erretter abgeschickt 2). Christus ist Gott, und redet auf Befehl des höchsten Gottes (Dei principis) 3)."

1) *Beausobre* Histoire de Manichée tom. I. p. 517 verglichen mit Moshem. Comment. p. 775 seqq.

1) *Adv.* gentes l. 1. p. 24.

2) Deus ille sublimis fuit, Deus radice ab intima, Deus ab incognitis regnis et ab omnium principe Deus *Sospitator* est missus l. I. p. 32.

3) ibid. l. II p. 85.

Aus diesen Stellen erhellt deutlich genug, daß Arnobius Christo wirkliche Gottheit beylegt, aber es ist eben so sichtbar, daß er ihn von dem höchsten Gott unterscheidet, und diesem unterordnet. Ueber das Verhältniß zwischen dem Vater und Sohn giebt er keine Erläuterungen, ausser daß er den ersten allein für ungezeugt, unsterblich und ewig erklärt 4). Vom heiligen Geiste finden wir bey ihm gar keine Bestimmungen.

§. 107.

Lactantius.

Dieser Schriftsteller, welcher die Reihe der vornicänischen Väter beschließt, stimmt, ungeachtet er nicht lange vor der Nicänischen Kirchenversammlung lebte, doch am wenigsten mit den Schlüssen derselben überein.

"Gott der Schöpfer und Regent der Dinge hat, ehe er das herrliche Werk der Welterschaffung unternahm, einen heiligen, unzerstörlichen Geist gezeugt, welchen er seinen Sohn nannte, und ob er gleich nachher unzählige andere Geister gezeugt hat; so würdigte er doch den Erstgebohrnen allein des göttlichen Namens, welcher nämlich die väterliche Majestät und Kraft besitzt 1). Gott, ehe er diese Welt zu erschaffen anfieng, brachte einen sich ähnlichen Geist hervor, der mit den Eigenschaften des Vaters versehen war, damit von ihm das Gute, wie ein Bach aus der Quelle, ausfließen möchte. — Diesen ersten und größten Sohn setzte er über das ganze Werk, und bediente

4) l. II p. 95.
1) Institt. div. l. IV c. 6.

te sich seiner als eines Rathgebers und Baumeisters, um alles anzuordnen und zu vollbringen 2). "

„Christus ist zweymal gebohren worden, zuerst im Geist, hernach im Fleisch. — Wer hört, daß er der Sohn Gottes heisse, darf nicht den verwerflichen Gedanken fassen, daß er durch eine Heirath Gottes gezeugt sey. — Da Gott soviel Macht hat, um alles was er will wirklich zu machen; so bedurfte er zum Schaffen keiner weitern Hülfe. — Wie hat also Gott ihn gezeugt? Niemand kann die Werke Gottes wissen oder erzählen, aber die heilige Schrift lehrt es, indem sie den Sohn Gottes das Wort, hingegen die übrigen Engel Hauche (spiritus) nennt. Das Wort ist ein Hauch, der mit einer bedeutenden Stimme ausgesprochen wird. Doch weil Hauch und Wort durch verschiedene Theile hervorgebracht werden, der Hauch (Spiritus, Athem) durch die Nase, das Wort durch den Mund; so ist auch zwischen dem Sohn und den übrigen Engeln eine große Verschiedenheit. Denn diese giengen aus Gott als stille Aushauchungen hervor (tanquam taciti spiritus ex Deo prodierunt), da sie nicht zum Lehren, sondern zum Dienen geschaffen wurden. Hingegen der Sohn, welcher auch ein Hauch (Spiritus, immer wird mit dem Doppelsinn dieses Worts gespielt) ist, gieng aus dem Munde Gottes mit Schall und Stimme hervor, als das Wort, weil sich Gott seiner Stimme bey dem Volk bedienen wollte d. h. weil er Lehrer der göttlichen Lehre seyn sollte. Weil Gott ihn zuerst hervorredete, so redete er auch durch ihn zu uns, so daß er Gottes Rede und Stimme offenbarte. Er wird also mit Recht das Wort und die Rede Gottes genannt, weil Gott diesen von seinem Munde ausgehenden

2) ib. l. II. c. 8.

den tönenden Hauch, den er in seinem Verstande empfangen hatte, durch seine unbegreifliche Majestät und Macht zu einem Bilde zusammenfaßte, welches durch eigne Denkkraft und Weisheit thätig wäre, wie er seine andre Aushauchungen zu Engeln formte. Unsre Hauche sind auflösbar, weil wir sterblich sind. Hingegen Gottes Hauche leben und bleiben und denken, weil er selbst unsterblich und Geber des Lebens und des Denkens ist. Unsre Worte, wenn sie gleich sich in die Luft vertheilen und verschwinden, dauern doch großentheils fort, wenn sie schriftlich aufbehalten werden. Wie vielmehr müssen wir glauben, daß Gottes Wort ewig bleibe, mit Denkkraft und Macht begleitet sey, welche es von dem Vater wie ein Bach aus der Quelle erhalten hat." Zum Beweise dieser Vorstellungen führt er an Ps. 33, 6. Ps. 45, 1. Joh 1, 1. 3).

Lactantius hat in diesen Stellen seine Vorstellungen von dem Logos so überdeutlich ausgedrückt, und mit so grellen Farben ausgemalt, daß ich nicht nöthig habe, etwas zur Erläuterung hinzuzufügen. Er setzt den Sohn tief unter den Vater herab, legt ihm keine ewige Existenz bey, doch zieht er ihn allen andern Geschöpfen vor und glaubt, daß er aus dem Wesen des Vaters, also durch eine Emanation, die jedoch von dem freyen Willen des Vaters herrührt, entsprungen sey.

Wie lehnt er aber den Vorwurf ab, daß die Christen zwey Götter anbethen, wenn sie den Vater als Gott und den Sohn als Gott verehren? "Der Vater, sagt er, kann „nicht von dem Sohn, und der Sohn nicht von dem Va„ter getrennt werden. Denn der erste könnte nicht Va„ter heissen, ohne den Sohn, noch der andre als Sohn „gezeugt werden, ohne den Vater. Da also der Vater „nicht

3) Inst. div. l. IV. c. 8.

„nicht ohne Sohn, der Sohn nicht ohne Vater sich den„ken läßt, (cum pater filium faciat et filius patrem); „so haben beide Einen Verstand, Einen Geist, Eine Sub„stanz 4). Jener ist wie eine überfliessende Quelle, „dieser wie ein Bach; jener wie die Sonne, dieser wie „ein Strahl, der von der Sonne ausfließt. — Ich will „mich noch eines nähern Beyspiels bedienen. Wenn je„mand einen Sohn hat, der im Hause und in der Gewalt „des Vaters ist; so bleibt doch, wenn er auch diesem die „Macht und den Namen des Herrn zutheilt, nach bürger„lichem Recht nur Ein Haus und Ein Herr. So ist diese „Welt Ein Haus Gottes, und der Vater und der Sohn, „welche in vollkommenster Harmonie die Welt bewohnen, „sind nur Ein Herr, weil der Eine ist wie Zwey, und die „Zwey wie Einer. Dies ist nicht zu verwundern, da der „Sohn im Vater ist, weil der Vater den Sohn liebt, und „und der Vater im Sohn, weil dieser dem Willen des „Vaters Gehorsam leistet" 5).

Von dem heiligen Geiste finden wir in den noch übrigen Werken des Lactantius keine nähere Bestimmungen. Hieronymus aber versichert, daß er die Substanz oder Persönlichkeit des heiligen Geistes geläugnet und geglaubt habe, daß durch den Namen des heiligen Geistes nur die Heiligung bezeichnet werde, welche vom Vater und Sohne herrühre 6).

§. 108.

4) Offenbar ist hier nach dem ganzen Zusammenhange die Einheit der Substanz nicht eine numerische, sondern die Gleichartigkeit des Sohns mit dem Vater, welche daher rührt, weil der Sohn aus dem Vater entsprungen ist. Der Bischoff Bull hatte sich also eine ungegründete Freude gemacht, wenn er hier bey dem sonst, wie er sagt, im Christenthum so unerfahrnen Lactantius einen Rest der rechtglaubigen Lehre zu finden glaubte.

5) Institt. l. IV. c. 29.

6) Ep. 49. ad Pammach.

§. 108.

Am Ende einer so verwickelten Geschichte, wie die Darstellung der Lehre von der Trinität in der ersten Periode ist, wird es wohl nicht überflüssig seyn, noch einen Ueberblick des Ganzen hinzuzufügen, und die einzelnen Bemerkungen in ein unpartheyisches Resultat zusammen zu fassen.

Die Christen stimmten in dem Glauben an Vater, Sohn und Geist überein, allein dieser einfache Glaube erhielt sehr vielfache Modificationen, welche einzelne Lehrer nach ihren besten Einsichten vornahmen, und welche dann auch bey Andern mehr oder weniger Beyfall fanden.

Nachdem zuerst die Gnostiker nähere Untersuchungen über die Natur Gottes versucht hatten, finden wir von dem zweyten Jahrhundert an, wo man anfieng über die Religionslehren zu philosophiren, vorzüglich zwey Systeme über das Verhältniß des Sohnes zum Vater, welche neben einander sich fortpflanzten, und von denen das eine allmählich sich weiter ausbildete, und endlich das andre zu Boden drückte. Das eine dieser Systeme gieng von der Einheit Gottes aus, und fand deswegen in dem Logos und dem heiligen Geiste nur Kräfte oder Wirkungsarten des Vaters, nicht aber besonders fortdaurende Personen. Praxeas, Noet, Sabellius, Paul von Samosata waren diesem System, wenn gleich nicht völlig mit einerley Bestimmungen, zugethan. Andre wie Theodot und Artemon kamen zwar in der Hauptsache denselben Ideen nah, entfernten sich aber darin, daß sie Christum nicht für Gott erkennen wollten, sondern ihn als einen blosen Menschen vorstellten. Diese letzte Meinung scheint jedoch nicht vielen Eingang gefunden zu haben.

Das

Das andre System legte diejenigen Stellen zum Grunde, in welchen eine Verschiedenheit des Logos vom Vater angedeutet wird. Nach ihm wird der Vater als eine andere und der Sohn oder Logos als eine andre Person angesehen. Die Platonische Philosophie ist keineswegs die Quelle, woraus diese Vorstellung floß, ob sie gleich hier und da zur Ausschmückung derselben beygetragen hat. Der wahre Ursprung derselben liegt vielmehr darin, daß man die Natur des Logos, von welchem im Christenthum die Rede war, näher erklären wollte, und deswegen nach den verschiedenen Bedeutungen des Namens Logos Wort und Weisheit, Stellen aus dem A. T. zusammensuchte, und den Inhalt derselben auf Christum als den Logos anwendete. Um nun die verschiedenen Stellen, wo vom Wort Gottes und von der Weisheit Gottes geredet wird, zu vereinigen, ergriff man die Lehre von einer Emanation, welche ohnehin damals ausgebreitet war, und deren Anwendung bey diesem Dogma schon durch die Namen Vater und Sohn begünstigt zu werden schien. Das System, das auf diese Art sich bildete, erhielt dann unter den verschiedenen Schriftstellern mancherley Modificationen, allein immer lagen doch dabey dieselben Hauptbegriffe zum Grund: Der Logos ist in Gott von Ewigkeit her als sein Verstand oder seine Weisheit. Vor der Schöpfung der Welt gieng er aus ihm hervor, und wurde, ohne daß jedoch der Verstand in Gott eine Verminderung litte, ein besonderes Wesen, eine für sich bestehende Person, die dem Vater ähnlich und über alle andre Wesen erhaben, doch abhängig von dem Vater und geringer als er ist.

§. 109.

Wenn spätere Theologen die Uebereinstimmung ihrer Theorien über die Dreyeinheit mit den ältesten Kirchenleh-

lehrern zu beweisen gesucht haben; so haben sie alle eine vergebliche Mühe übernommen. Das herrschende System der Kirchenväter, des zweyten und dritten Jahrhunderts unterscheidet sich von allen späterhin festgesetzten, ob es gleich in einigen Punkten mit einem jeden derselben zusammentrifft.

1) Mit dem nachherigen Nicänischen Lehrbegriff kommt es darin überein, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters ausgegangen ist und daher Licht aus Licht, Gott aus Gott genannt werden kann. Der Sohn ist also einer d. h. gleicher Substanz mit dem Vater. Hingegen kommt in ihm die ewige Existenz des Logos als einer Person nicht vor, sondern die persönliche Existenz desselben fängt erst vor der Weltschöpfung an. Der Sohn ist auch geringer als der Vater. Dieser ist unsichtbar, jener sichtbar. Dieser kann nie an einem gewissen Ort seyn und erscheinen, jener ist herabgekommen und erschienen. Endlich zeigt sich auch darin eine Verschiedenheit, daß die vornicänischen Väter die Zeugung des Sohns nicht von einer innern Nothwendigkeit, sondern von dem freyen Willen des Vaters ableiten.

2) Mit dem arianischen System kommt es darin überein, daß nach beiden der Sohn vor der Weltschöpfung angefangen hat zu existiren; daß seine Existenz aus dem freyen Willen des Vaters herrührt, und daß der Sohn geringer und dem Vater untergeordnet ist. Allein die vornicänischen Väter entfernen sich von dem Arianismus, indem nach ihnen der Sohn keineswegs aus nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) erschaffen, sondern aus dem Wesen des Vaters, in welchem er von Ewigkeit war, vor der Weltschöpfung so hervorgegangen ist, daß der Vater nichts dabey verlor. Wenn sie gleich zuweilen bey Beschreibungen von dem

Ur-

Ursprunge des Sohnes Schaffen und Zeugen als gleichbedeutende Ausdrücke verwechseln, so nehmen sie doch dabey das erste Wort nicht in seiner strengen Bedeutung — etwas aus nichts hervorbringen, sondern wollen nur so viel damit sagen, daß die Ursache von dem Daseyn des Sohnes nicht in ihm selbst, sondern in dem Vater zu suchen sey.

3) Mit dem modalistischen System, stimmt es so weit zusammen, daß der Logos bis zu der Weltschöpfung in Gott als eine bloße Eigenschaft befindlich war. Hingegen trennt es sich von diesem darin, daß es dem Sohn seit der Erschaffung der Welt eigne Persönlichkeit zuschreibt, und von diesem Zeitpunkt an eine numerische Verschiedenheit zwischen dem Vater und seinem Logos behauptet, welche durch das Hervorgehen des letzten aus dem ersten bewirkt worden ist.

4) Daß dieser Lehrbegriff von dem socinianischen weit abgehe, da nach ihm eine Präexistenz des Logos, welcher von dem Himmel herabgekommen ist, und Fleisch angenommen hat, behauptet wird, erhellt aus dem vorher gesagten vollkommen deutlich.

5) Endlich muß ich noch eine Vergleichung mit dem rechtgläubigen System späterer Zeiten anstellen, nach welchem der Vater, der Sohn und der heilige Geist in einem numerisch einzigen göttlichen Wesen vereinigt sind. Man hält zwar dieses System für das Nicänische, aber es ist wirklich von diesem verschieden, wie ich bey der zweyten Periode der Dogmengeschichte zu zeigen Gelegenheit haben werde. — Die ältern Kirchenlehrer behaupteten von mehreren Seiten die Einheit des Vaters mit dem Sohne. Zuerst sahen sie darauf, daß zwischen beyden die vollkommenste Harmonie des Willens sey, indem der Sohn

eben das will, was der Vater. Hernach behaupteten sie die Einheit Gottes, weil doch nur Eine höchste Grundursache aller Dinge sey, von der auch der Sohn sein Daseyn habe, und ohne sie nicht gedacht werden könne. Sie hielten es für unverträglich mit der Einheit Gottes, wenn zwey unabhängige Grundwesen angenommen würden, hingegen glaubten sie die Einheit nicht zu verletzen, da sie den Sohn doch als abhängig und entsprungen von dem Vater vorstellten. Endlich sahen sie darauf, daß der Sohn als ausgegangen von dem Vater (eben so wie bey einer menschlichen Zeugung) Eine das h. eine gleichartige Natur oder Substanz mit dem Vater habe. Hingegen an numerische Einheit des Wesens zwischen Vater und Sohn dachten diese Lehrer nicht, und würden sie vielmehr als klaren Sabellianismus verworfen haben.

Dieses sind die kenntlichen Züge des Systems über den Logos, das die mehrsten Kirchenlehrer vertheidigten, und das allmählich immer herrschender wurde. Anfangs hatte dasselbe gar keine kirchliche Auctorität, sondern es blieb unter den christlichen Lehrern eine große Freyheit zu urtheilen. Wer nur an Christum den Sohn Gottes glaubte, welcher wahres Fleisch (nicht blos zum Scheine, wie die Gnostiker lehrten) angenommen habe, galt für einen guten Christen, und behielt das Recht, sich über das Verhältniß des Sohns zum Vater Vorstellungen zu machen, wie sie ihm am wahrscheinlichsten dünkten. Ein Justin sprach selbst mit Milde von denen, welche Jesum für einen blosen Menschen hielten. Allein schon kurz darauf sieht Irenäus eben diese Meinung für abscheulich und verdammungswürdig an. Nachher wurde durch die Veranlassung des Streits zwischen Tertullian und Praxeas die Meinung

derer

derer verdächtig, welche den persönlichen Unterschied zwischen dem Vater und seinem Logos aufhoben, obgleich sie noch immer fortdauerte, und manche Kämpfe veranlaßte, bis sie endlich mit dem Stempel der Irrglaubigkeit bezeichnet wurde, wozu das Ansehn des Origenes und des alexandrinischen Dionysius ausnehmend viel beytrug. Je mehr dieser Lehrbegriff sank, desto mehr hob der entgegengesetzte, der auf Emanation gebaut war, sich empor, und wurde weiter ausgebildet. Clemens von Alexandrien hatte denjenigen Unterschied dem Vater und Sohn weggerückt, vermöge dessen der erste als uneingeschränkt, der letzte als an einen gewissen Ort eingeschränkt vorgestellt wurde. Origenes hatte aus philosophischen Principien, welche er über die Unveränderlichkeit Gottes festsetzte, die Ewigkeit des persönlichen Logos gefolgert auch den Unterschied dreyer Hypostasen auseinander gesetzt. Er sowohl als Clemens und schon früher Irenäus hatten die Erklärung des Ursprungs des Logos durch das Bild eines ausgesprochenen Worts verworfen. Dennoch blieben Andere den ältern Vorstellungen getreu, und selbst die Schüler des Origenes scheinen in der Meinung von der ewigen Persönlichkeit des Logos ihrem Lehrer nicht gefolgt zu seyn.

§. 110.

Nachdem man nun so weit gekommen war, konnten die Speculationen nicht stille stehen. Man fieng an zu fühlen, daß die Lehre von einer προβολη, einer Ausstoßung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters vor der Schöpfung, einen Gott unwürdigen Begriff mit sich führe, und deswegen hatten auch schon einige Lehrer versucht die gröbern Vorstellungen davon zu verfeinern. Wenn man aber keinen Ausfluß aus Gott vor der Schöpfung annehmen,

men, und dennoch einen persönlichen Unterschied zwischen dem Vater und Sohne behaupten wollte; so bot sich eine doppelte Vorstellungsart dar.

Nach der einen heftete man seinen Blick auf den Logos in so fern er vor der Welterschaffung aus Gott hervorgegangen war. Weil man das Ausfließen desselben aus dem Wesen Gottes nicht für verträglich mit der Unveränderlichkeit Gottes hielt, so setzte man lieber eine Erschaffung des Logos an dessen Stelle. Man konnte dies desto eher, weil auch ältere Lehrer schaffen und zeugen öfters als gleichbedeutend gebraucht hatten. Hingegen die Lehre der Aeltern von einem in Gott befindlichen Logos erklärte man für figürlich. Auf diese Art entsprang der Arianismus.

Andre hingegen trugen die Eigenschaften des Logos ενδιαθετος auf den Sohn Gottes über, ohne deswegen die Persönlichkeit desselben aufzugeben. Ihnen war also der Logos von dem Vater und zwar von Ewigkeit entsprungen, und dabey an Eigenschaften und Würde dem Vater vollkommen gleich. So bildete sich der Lehrbegriff, den nachher die Nicänische Synode bestätigte, und dem schon der römische Dionysius nahe gekommen war.

Mit der folgenden Periode beginnt der heftige Kampf beider Systeme, wobey der Sieg lange zweifelhaft war, und sich bald auf die eine, bald auf die andre Seite neigte, bis der Nicänische Lehrbegriff endlich durch die Geistesfähigkeiten und die Entschlossenheit einiger seiner Vertheidiger, durch die innern Trennungen der Arianer, und durch die Macht einiger Kaiser besonders Theodosius des großen, völlig die Oberhand behauptete.

So viele Untersuchungen in dieser Periode schon über die Natur des Sohns Gottes angestellt wurden; so blieb

dagegen die Lehre von dem heiligen Geiste sehr im Schatten stehen. Man dachte sehr verschieden über seine Natur und Würde; aber man scheint diese Verschiedenheit der Meinungen nicht für sehr wichtig gehalten zu haben. Doch war gegen das Ende der Periode der größere Theil für die Persönlichkeit desselben, wozu die Origenianische Schule viel beygetragen hat. Indeß ist es merkwürdig, daß selbst bey den Sabellianischen Streitigkeiten, wo über die Persönlichkeit des Sohnes so viel gestritten wurde, in den noch übrigen Schriften der damaligen Zeit die so genau damit zusammenhängende Frage über die Natur des heiligen Geistes kaum erwähnt wird.

Aus dieser Geschichte der Dreyeinigkeitslehre fließt eine Bemerkung, deren Beherzigung manchem Schriftsteller viele Mühe und Arbeit würde erspart haben. Je genauer man nämlich die Art kennen lernt, wie die alten Lehrer über das Verhältniß zwischen dem Vater, dem Sohn und heiligen Geiste speculirten, je mehr man die philosophischen Grundsätze und die Auslegungsmethode betrachtet, welchen sie dabey folgten, desto weniger wird man sich versucht fühlen, in der Uebereinstimmung mit ihnen einen besondern Ruhm zu setzen, oder gar diese Uebereinstimmung als ein Siegel der Wahrheit zu betrachten.

Verbesserungen zum ersten Bande.

S. 17 Z. 1 v. o. daß lies das
S. 20 Z. 7 v. o. Eindildungskraft l. Einbildungskraft.
S. 30 Z. 7 v. o. von l. vor.
S. 46 Z. 8 v. u. das l. daß.
S. 48 Z. 1 v. o. der l. den.
S. 56 Z. 2 v. o. zugeschnittene Werker l. zugeschnittener Werke.
S. 62 Anm. Z. 5 v. u. αμοφφου l. αμοῤφου
S. 80 Anm. Z. 9 v. u. de penitence et la l. de la penitence et de la
S. 99 Z. 16 v. o. er l. er es.
S. 151 Z. 14 v. o. Auserführlich l. Ausführlich.
S. 168 Z. 4. v. o. Nach Trinitätslehre hinzuzusetzen: und über einige andere damals allgemein für anstößig gehaltene Sätze.
S. 172 Z. 1 v. o. den l. der.
S. 209 Z. 22 v. o. halten brauchen und als l. halten und öfter gebrauchen als
S. 291 Anm. Z. 8 v. u. ὑτι l. ὁτι
Z. 7 υυκ πηϛευω l. ὀυκ πιϛευω.
S. 313 Z. 16 v. o. der Hirten l. des Hirten
S. 320 Z. 19 v. o. εδιαθηκους l. ενδιαθηκους
S. 349 Z. 3 v. u. daß nicht l. das nicht.
S. 412 Z. 9 v. o. Garbe l. Grabe
S. 430 Z. 13 v. o. ὁιον l. ὑιον
S. 441 Z. 3 v. u. ὁιου l. ὑιου.

In

In der Verlagshandlung ist erschienen, und überall zu haben:

Bergens, H. C Denkwürdigkeiten aus dem Leben Jesu, nach den vier Evangelisten harmonisch geordnet, und mit erläuternden und praktischen Anmerkungen versehen. 2 Bde 8vo 1 Rthlr. 16. Gr.

— Religionsbuch für junge und erwachsene Christen, zur Erlernung und Wiederholung der vornehmsten Glaubens und Lebenspflichten. Für Prediger und Schullehrer, 2te Aufl. gr. 8. 16 Gr.

Briefe eines reisenden Juden über den Zustand des Religionswesens unter den Protestanten und Catholiken und über die Auferstehung Jesu, 4te verm. Auflag. gr. 8. 10 gGr.

Clarks Paraphrase der vier Evangelisten, 3 Th. in 4to 1 Rthlr. 8 gGr.

Edmunds's Betrachtungen über wichtige Gegenstände der Religion, aus dem Engl von J. C. W Link. 8. 6 gr.

Gren's kritisch und exegetischer Commentar über einige Stücke des alten Test. aus dem Engl. von M. J. F. Roos. 8 16 gGr.

Hezels, F. W Orion, ein Buch für Bibel und Religion, 1s und 2s Heift. 8. 10 gGr.

Journal, praktisches, für Prediger und Predigergeschäfte 1r Bd. 4 St gr 8. 1801. 1 Rthl 12 gr.

Lorsbach, G. W. Archiv der morgenländischen Litteratur, 2 Thl 8. 1 Rthl. 4 gGr.

Magazin für Kirchen und Schulwesen, erstes Stück, herausgegeben von W. Münscher, gr. 8 8 gGr.

Magazin für Wochen- und Leichenpredigten in Entwürfen von einer Gesellschaft, 7 Bde in 29 Stücken. Jedes Stück 6 gGr. excl 6n Bds 1s St. 9 gGr.

Manderbachs, K. H. D erweiterte Entwürfe über Leben, Tod und Unsterblichkeit, zu Vorträgen an den Gräbern, 3 Bände gr 8. 1r u. 2r à 18 gGr. 3r 1 Rthl. 12 gGr.

Müllers. J. B. Erbauungsbuch zur Erweiterung christl. Gesinnungen und Tugenden, besonders für seine Gemeinde. 8: 12 gGr.

Kk

Ouvriers, L. B. Selbstprüfung und fromme Entschliessungen, zur Erweckung christlicher Gesinnungen, 8. 18 gGr.

— Hinsichten auf die Ewigkeit, 2 Theile, mit dem Leben des Verfassers verm. Aufl. von N. C. Freyherrn von Senkenberg. 8. 1 Rthlr.

Pfeiffers, J. J. Anweisung für Prediger zur treuen Führung ihres Amtes, gr 8. 1 Rthlr.

Predigten über die christliche Moral, aus den Werken der besten Redner, 6 Bde gr. 8. 6 Rthlr.

— über evangel. Texte an Sonn- und Festtägen, zur Beförderung der Familienerbauung aus den Werken der besten Redner, 4 Bde gr. 8. 3 Rthlr.

Religionsbegebenheiten mit unpartheiischen Anmerk. vom J. 1778-1798. 20 Jahrgänge; jeder Jahrg. enthält 12 Stücke und kostet 1 Rthlr. 12 gGr. itzt 18 gGr.

Repertorium der besten Kanzelredner über die Sittenlehre Jesu, gr. 8. 6 gGr.

Scherer's, J L W. neue Religionsgeschichte für die Jugend; zum Gebrauch für Aeltern, Prediger u. Lehrer, 2 Theile, neue Aufl. 8 12 gGr.

Desselb. Uebersetzung des Briefes Jacobi, gr. 8. 12 gGr.

Seilers, Dr. G. F. ausführliche Vorstellung der christlichen Religion, oder deutsche Dogmatik, gr. 8. 1 Rthlr. 8 gGr.

— Wesentliches der christlichen Religion, zum Gebrauch der Schulen, 3te gänzlich umgearbeitete Auflage 8. 8 gGr.

Snell's, J. Ph. Abhandlung vom rechten Gebrauch und Mißbrauch der Eidschwüre, für den Prediger und gemeinen Mann. 8. 3 gGr.

Spiecker's, J. Unterricht in der christl. Lehre für Kinder, die zum Denken angeführt sind. 8. 10 gGr.

Stockhausens, J. C. neue Predigten über selbstgewählte Texte, gr. 8. 16 gGr.

D. Wilh. Münscher geb. d. 11. Mart. 1766. in Hersfeld
gest. d. 28. Jul. 1814. u. d. Aug

Seine ausgezeichneten Verdienste um die Dogmengeschichte in welcher er, sowohl von einer erschöpfenden umfassenden u. geistvollen Behandlung der Sache, als ein für sich bestehendes Ganzes, die Rede ist, eine Epoche machte, sind allgemein bekannt, und jeder Freund der historischen Theologie bedauert daß ein früher Tod diesen rüstig fortschreitenden Gelehrten abriß, ehe er sein Hauptwerk über die Dogmen-Geschichte – (der 4te u. letzte Band erschien 1809 u. vollendete die Geschichte der 3ten Periode v. Arius bis auf Gregor den Großen) auch nur bis zur Hälfte ausgeführt haben.

Die Achtung welche man M. zollen muß, wird außerordentlich vermehrt, wenn man auf der einen Seite s. rastlosen Fleiß, s. vielseitige Thätigkeit als academischer Lehrer, seine Gewandtheit u. Besonnenheit als Geschäftsmann, auf der andern Seite s. rein sittliches Streben, das sich in einer ganz uneigennützigen u. unermüdeten Sorge für das Allgemeine beste, seine Strenge in der Selbstbeurtheilung und seine offene u. furchtlose Wahrheitsliebe kennen lernt. Er lebte ganz den Wissenschaften u. s. jedesmaligen amtlichen Berufs-Kreise.